
NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07024904 4

COURS D'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MORALE

AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

INTRODUCTION.

IMP. DE HAUMAN ET Ce. — DELTOMBE, GÉRANT.
Rue du Nord, 8.

COURS D'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MORALE

AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE,

PROFESSÉ A LA FACULTÉ DES LETTRES, EN 1819 ET 1820,

Par M. V. Cousin.

INTRODUCTION

PUBLIÉE

PAR M. E. VACHEROT,

Agrégé de philosophie, docteur ès-lettres, etc., etc.

SUIVIE DE

VANINI

SES ÉCRITS, SA VIE ET SA MORT,

PAR V. COUSIN.

BRUXELLES.

SOCIÉTÉ BELGE DE LIBRAIRIE

HAUMAN ET C°.

1844

INTRODUCTION GÉNÉRALE

A L'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MORALE

AU XVIIIe SIÈCLE.

AVERTISSEMENT.

Dans l'avertissement qui se trouve en tête des *Leçons sur la philosophie écossaise,* je disais : « S'il est impossible d'imposer à l'agent moral, au nom de la liberté seule, la charité et le dévouement comme devoirs rigoureux, on peut toujours le faire au nom de la raison ; car la raison, en vertu de son caractère impersonnel et vraiment divin, fait sortir le moi des limites de sa nature, et le transporte dans un monde supérieur d'où la charité et le dévouement lui apparaissent comme obligatoires au même titre que le plus simple devoir de justice. » Et, en effet, le principe de la théorie de M. Cousin, c'est la raison et non la liberté. Nul n'a démontré avec plus de force et

de clarté, au moment même où il fondait la théorie des droits et des devoirs sur le fait de liberté, que ce fait ne suffit pas à constituer à lui seul le droit ou le devoir, par cela même qu'il n'a pas ni ne peut jamais avoir l'autorité d'un principe, et qu'il n'y a que la raison qui puisse en faire sortir une loi morale. Or la raison, supérieure en elle-même à toutes les lois et à toutes les règles, comprend tous les devoirs, les devoirs de dévouement comme les devoirs de justice ; donc toute morale qui relève de la raison, mais de la raison dégagée de ses formes et considérée dans son essence, est une morale complète. Sous ce rapport, la théorie de M. Cousin est irréprochable.

Maintenant, bien que la raison ne se confonde avec aucune formule, il n'en faut pas moins qu'elle s'exprime en formules quand elle arrive à l'application. La raison sans les faits, dans l'ordre moral aussi bien que dans l'ordre de la science, resterait un principe stérile et inutile, faute d'une matière à laquelle elle pût se prendre. On n'en pourrait tirer d'autre loi que ces vagues formules : Il faut obéir à la raison ; il faut faire ce qui est bien, il faut remplir son devoir. Mais quant à définir ce que commande la raison, ce que c'est que le bien, ce que c'est que le devoir dans tel cas, la raison ne le peut qu'autant qu'elle juge sur des faits. C'est ainsi qu'elle établit le devoir de justice sur le fait de liberté ; en sorte que, si

la raison est ici comme ailleurs le principe du devoir, le fait de liberté en est la matière, et comme tel la condition indispensable. Quoi qu'il en soit, la raison étant une et les faits sur lesquels elle tombe fort divers, on conçoit comment le principe de la morale est susceptible d'une multitude d'applications et comment ni une formule, quelque large qu'elle soit, ni même un système de formules n'épuise ce principe. Ainsi, par exemple, telle de ces applications constitue la justice; mais la justice n'est pas plus la morale tout entière qu'une forme de la raison n'est la raison elle-même.

M. Cousin, ayant à replacer sur une base inébranlable la loi morale fort compromise par les attaques du sensualisme et les protestations d'un spiritualisme vague et sentimental, devait s'attacher tout d'abord à la loi de justice, comme à ce qu'il y a de plus clairement et de plus simplement obligatoire dans toute la morale. Sur ce terrain, il était sûr de rallier promptement toutes les opinions sincères, le devoir de justice étant compris et accepté de tout le monde, tandis qu'il n'appartient guère qu'aux âmes d'élite de comprendre et de pratiquer la loi de dévouement. Mais comme M. Cousin, tout en maintenant la raison comme principe de tous nos devoirs, et en la montrant distincte de ses formes et supérieure à toutes, n'avait considéré que les

devoirs de justice, on put croire et on crut que sa théorie ne comprenait pas d'autres devoirs que ceux-là. En effet, disait-on, si le principe de nos devoirs est, comme le veut la théorie, cette simple formule : Être libre, reste libre, on comprend que l'homme soit obligé au respect de la liberté d'autrui; mais on ne comprend plus qu'il soit obligé en outre au sacrifice de sa propre liberté pour défendre celle de ses semblables. A cela il n'y a rien à répondre; il est bien évident que le principe de liberté comprend les devoirs de stricte justice, mais non les devoirs de charité et de dévouement. Pour rattacher ces devoirs à la morale, il fallait remonter à un principe supérieur à la liberté, à la raison; il fallait dégager ce principe de toutes ses formes et de toutes ses applications et montrer que, de quelque manière et sous quelque forme qu'il se manifeste, par la charité, par le dévouement, comme par la justice, dans l'ardeur de l'enthousiasme comme dans le silence de la réflexion, il a partout la même autorité; il fallait enfin établir que, précisément parce que la raison se manifeste également sous toutes ces formes, elle n'est aucune d'elles particulièrement et qu'elle les embrasse toutes dans son essence infinie. Tel fut l'objet des leçons que nous publions. M. Cousin y proclame sans cesse l'existence des grands devoirs et des héroïques sentiments, et il en montre le principe dans la

nature sublime de la raison. « Ne viole point la liberté de ton semblable, ne fais point de mal à autrui, ne sois point injuste, abstiens-toi, comme disent les stoïciens : voilà toute la loi, loi obligatoire pour tous, loi de tous les temps et de tous les lieux. Quiconque s'y conforme est quitte envers la société; cependant il y a des actions qui dépassent ces limites; il y a des âmes qui, s'élevant au-dessus de la loi commune, s'imposent une loi supérieure, la loi du dévouement à autrui. Dans l'antiquité, il y eut des patriotes qui, non contents d'avoir respecté scrupuleusement l'indépendance humaine, se sont présentés sur la scène du monde pour entreprendre avec éclat la défense de la liberté menacée ou abattue. Ces exemples, que les historiens célèbrent et qui font battre le cœur des hommes, appartiennent à une autre vertu que commande une autre morale; mais ne nous y trompons pas : le genre humain n'a pas le droit d'imposer le dévouement comme une loi obligatoire. La seule loi obligatoire envers la société est le respect de la liberté; l'anéantissement personnel pour le salut de la liberté n'est une loi que pour ceux qui se l'imposent à eux-mêmes. Ce n'est point un devoir qu'on puisse réduire en formule; c'est une sorte d'instinct spontané, sans règle, sans formule précise, qui est en morale ce que le génie est dans les arts. C'est la raison du petit nombre,

raison supérieure à la raison commune des hommes, raison pure, qu'on me pardonne ce mot, ne répondant de soi qu'à soi-même, ne s'engageant qu'envers soi-même, hors de la portée de la règle de justice, des peines et des contraintes sociales. Aussi le genre humain accepte-t-il les sacrifices du dévouement, non comme une dette, mais comme un don gratuit. Celui qui viole la liberté d'un autre est traité par la société en coupable et en ennemi; celui qui respecte les libertés qui l'entourent est laissé par elles dans sa liberté et dans son repos. Il n'y a point de châtiments pour quiconque manque d'héroïsme; mais il y a pour les héros des couronnes et des statues. »

De telles doctrines étaient bien faites pour élever et fortifier les âmes ; elles eurent un puissant effet sur la jeunesse qui se pressait autour de la chaire de l'illustre professeur. Le gouvernement de la restauration dans ses mauvais jours s'effraya de cette influence qu'il ne sut pas comprendre. C'était le temps où, impatient de rentrer dans les voies de contre-révolution d'où l'avait fait sortir l'administration modérée de M. Decazes, il imposait ses mauvais instincts au ministère honnête, mais faible qu'il subissait alors en attendant qu'il pût s'y abandonner sans mesure sous un ministère de son choix, et commençait à frapper tous ceux qui ne montraient pas moins

de dévouement aux libertés publiques qu'au trône. En même temps que M. Royer-Collard et M. Camille Jordan quittèrent le conseil d'État, que M. Guizot cessa de prendre part à l'administration, M. Cousin fut condamné au silence. De nobles voix s'élevèrent alors dans la presse pour protester contre cet injuste et absurde arrêt. J'ai cru devoir joindre à cet avertissement l'éloquente protestation de M. Kératry. J'y joins également quelques articles de la presse dans lesquels M. Thierry popularisait l'enseignement du professeur de Sorbonne par des analyses à la fois claires et substantielles.

E. VACHEROT.

PREMIÈRE LEÇON.

Caractère de ce cours. — Introduction. — Plan de cette introduction. — Méthode à suivre. — Analyse des faits principaux de la nature humaine. — Théorie de la sensibilité. — Théorie de l'activité. — Théorie de la raison. — Loi morale. — Distinction du devoir et du bonheur. — Théorie du bonheur. — Théorie de l'amour. — Morale de justice. — Morale de dévouement. — Même distinction à appliquer à la politique. — De l'avenir de la société.

Je vous ai présenté l'année dernière l'histoire de la philosophie morale en France, en Angleterre et en Écosse, pendant le XVIIIe siècle. Je vous ai promis pour cette année le tableau de cette même partie de la philosophie chez une autre nation de l'Europe, dont la philosophie, longtemps ignorée, commence à sortir de son obscurité et à fixer l'attention du monde. Je viens accomplir ma promesse, achever le cercle historique que je me suis tracé, et vous faire connaître le système qui imprima à l'Allemagne ce grand mouvement intellectuel qui dure encore, et qui ne sera pas sitôt

épuisé : je veux parler de la philosophie morale de Kant.

Ce système embrasse toutes les parties de la philosophie pratique. Indépendamment des vues générales et métaphysiques auxquelles il se rattache nécessairement, il se compose : 1° d'une théorie du devoir considéré dans son abstraction ; 2° des applications de cette théorie, soit à l'homme individuel, d'où la morale individuelle, soit aux rapports des hommes entre eux, d'où la morale sociale.

La morale sociale est proprement le droit naturel : le droit naturel développé embrasse le droit civil, le droit politique, et toutes les recherches auxquelles s'applique la notion du droit.

Vous pressentez, messieurs, combien de questions difficiles et délicates renferme un pareil système; mais, convaincu que le devoir d'un professeur est d'enseigner avec droiture tout ce qui dépend de son enseignement, et qu'il doit, dédaignant à la fois et les périls et les honneurs de l'indépendance, ne fuir que l'erreur, mais aussi ne chercher que la vérité dans les limites et dans l'étendue des fonctions confiées à ses soins, je vous exposerai le système moral de Kant, tel qu'il est dans les ouvrages de l'auteur, avec tous les problèmes qu'il soulève et prétend résoudre. Ce qu'un philosophe illustre n'a pas cru devoir retrancher de ses recherches, je ne le retrancherai pas de mon exposition : mais auparavant je me propose, dans les premières leçons de cette année, de vous faire con-

naître le système moral avec lequel j'apprécierai celui de mon auteur, et les principes qui dirigeront ma critique, c'est-à-dire ma propre opinion sur les problèmes agités par le philosophe allemand.

Cette première leçon sera même consacrée à une esquisse rapide de ces prolégomènes du système de philosophie morale, dont le développement théorique et historique embrassera l'année tout entière.

Je commence, comme j'ai fini l'année dernière, par vous rappeler la méthode qui présidera à nos recherches : car la philosophie, dans sa plus haute acception, n'est qu'une méthode. C'est bien moins par tel ou tel principe et surtout par tel ou tel résultat, qu'il faut juger un système, que par l'esprit général qui le caractérise; et l'esprit général d'un système est dans sa méthode.

Vous le savez; il n'y a point de science de ce qui passe. En effet, une telle science, changeant perpétuellement avec son objet, se ferait et se déferait sans cesse, et ne s'achèverait jamais. La science cherche ce qui ne passe pas : son premier caractère, sa première loi est donc de ne souffrir rien d'arbitraire dans ses procédés.

Or, pour ne pas être arbitraire, il faut qu'elle ne soit pas incomplète, et, pour ne pas être incomplète, il faut qu'elle épuise, ou du moins qu'elle tende à épuiser son objet, c'est-à-dire qu'elle détermine tous les problèmes dont elle doit s'occuper sans en laisser échapper un seul. Nous commencerons donc par essayer de

déterminer avec précision les problèmes dont l'esprit humain peut s'occuper, et dont la réunion compose ce qu'on appelle la philosophie.

Selon nous, ces problèmes, dans leur infinie variété, peuvent se réduire à trois, que bientôt même nous réduirons à deux.

L'homme veut savoir : c'est là le besoin le plus intime de sa nature; et ce qu'on appelle la curiosité humaine n'est que le développement nécessaire, bien ou mal dirigé, du fond de notre être. L'homme veut donc savoir, et savoir sans fin. Il veut savoir quel est ce monde où il est placé, et ce qu'il est relativement à ce monde. L'homme veut connaître tout l'univers, et cette question immense ne suffit même pas encore à l'infatigable activité de son intelligence : il veut encore savoir d'où vient cet univers et où il va. Là seulement s'arrête, avec le possible, la pensée de l'homme.

Quand on sait ce que c'est que cet univers, quelle est son origine et sa fin, on sait tout ce qu'il est permis à l'homme de concevoir et de chercher. Une philosophie qui ne va pas jusque-là est incomplète. Si elle l'est sans savoir pourquoi, et sans prétendre devoir l'être, ce n'est pas une philosophie; si elle l'est systématiquement, elle est contrainte de sacrifier à son système des besoins réels de l'intelligence, des questions qu'elle écarte ou qu'elle résout sans impartialité; de sorte, qu'incomplète dans son esprit général et dans son principe, elle est dans ses développements exclusive et

fausse. S'écriera-t-elle que la tâche qu'on lui impose est trop ambitieuse? Nous répondrons qu'elle ne l'est pas plus que la pensée de l'homme, qui est ainsi faite. Accusez donc et cette pensée et son auteur, qui a voulu qu'elle fût infinie comme lui, et qu'elle embrassât toutes choses.

Après avoir divisé les trois questions philosophiques, il s'agit de les classer. Par laquelle commencera la philosophie? Sera-ce par la question de l'origine des choses? Mais chercher l'origine des choses qu'on ne connaît pas encore, c'est débuter par une hypothèse. Commencerons-nous donc par chercher quelle est la fin des choses? Mais, c'est débuter encore par une hypothèse. Il ne faut donc chercher d'abord ni l'origine des choses ni leur fin. Par quoi faut-il commencer? Par le présent, non par le passé ni par l'avenir. Oui, messieurs, c'est par l'étude de l'univers, de cet univers dans lequel nous sommes et tel qu'il est aujourd'hui, que la philosophie commence ses recherches; elle se garde bien de retrancher les deux autres questions, mais elle les ajourne.

Si l'on y fait attention, ces deux questions se présentent sous un point de vue commun; elles sont placées au-dessus de l'univers. J'appelle philosophie transcendante, sans m'effrayer du terme, toute philosophie qui transgresse les limites de l'univers. Or ce qui surpasse le monde ne peut être le point de départ d'une intelligence placée en ce monde; il faut bien qu'elle parte du point où elle est.

L'étude de l'univers étant posée comme la première étude du philosophe, vient la question de la méthode qu'il doit appliquer à cette étude. Comment étudierons-nous l'univers ? Par l'observation. Il n'y a plus là d'hypothèses ; l'univers est un fait, il faut l'étudier par les sens et par la conscience. La méthode d'observation est donc la seule méthode la philosophie préliminaire.

Mais cet univers se compose de bien des choses. Par où commencera la philosophie dans les limites mêmes de son premier objet ? Sera-ce par l'homme ? sera-ce par la nature ? car l'homme et la nature, voilà tout l'univers. Faites-y bien attention, qui veut étudier ? Ce n'est pas la nature, c'est l'homme. Mais comment l'homme étudie-t-il ? C'est avec lui-même, avec les facultés qui lui sont propres. Les connaissances que l'homme peut acquérir, il les doit virtuellement aux facultés avec lesquelles il les acquiert. S'il ne connaît pas ses facultés, il n'en connaît pas la portée, il n'en connaît pas le bon et le mauvais usage ; il ne peut les employer avec sécurité à tel ou tel ordre de recherches auxquelles il ignore si elles peuvent légitimement s'étendre. Pour bien employer un instrument, il faut le bien connaître. Or notre inévitable et unique instrument étant nous-mêmes, c'est par nous-mêmes, par l'étude de nos facultés ou de l'instrument de toute connaissance possible, que l'homme doit commencer toute recherche. La première étude de la philosophie sera donc l'étude de la nature humaine.

Mais cette nature humaine est un univers en abrégé. Par quelle partie de la nature humaine commencera la philosophie? Sera-ce par cette partie si frappante de la nature humaine, qui est la sensibilité? Non, car ce qui examinerait la sensibilité, ce n'est pas la sensibilité. Si donc nous nous occupions d'abord de la sensibilité, ce qui s'en occuperait en nous, faute de se connaître, pourrait s'égarer, transporter sa propre nature dans l'objet de son étude, rester en deçà de ses forces ou en dépasser les limites. L'instrument de la connaissance sensible n'ayant pas d'abord été reconnu, et sa valeur n'ayant pas été appréciée, son application pourrait être vicieuse. Il faut donc, à la rigueur, commencer par l'examen et l'étude même de ce qui en nous examine et étudie, c'est-à-dire de ce qui pense. Au delà il n'y a plus rien à chercher : car ici l'objet et le sujet ne se distinguent plus l'un de l'autre ; derrière la pensée qui est étudiée, on rencontre la pensée qui étudie : c'est toujours la pensée. On ne peut remonter au delà et plus avant. Là est la limite des scrupules de la méthode : la nécessité pousse jusque-là, mais elle y fixe.

Voilà le premier objet de la philosophie déterminé : l'intelligence est le point de départ de la science. J'arrive ainsi à la philosophie morale.

Quand l'homme rentre en lui-même, quand il se sépare de l'univers extérieur et de cet univers qui lui paraît plus intime et qui pourtant est encore extérieur

à lui-même, à savoir la sensibilité, il se reconnaît comme une force volontaire et libre, identique à elle-même, tandis que son objet, ce dont elle s'occupe, varie perpétuellement.

La conscience n'est autre chose qu'une lutte de l'homme et de la nature, lutte que l'homme ne peut pas détruire et dont les deux termes sont marqués à ses yeux de caractères opposés : le moi ou le sujet qui se reconnaît comme libre, et le non-moi ou l'objet qui est soumis aux lois de la fatalité. Là se rencontre déjà l'idée de supériorité, l'idée de dignité, de grandeur morale, de sainteté. L'homme est un être saint, relativement aux choses dont il se distingue. Les choses lui paraissent viles, relativement à lui ; il se reconnaît comme leur supérieur et leur maître ; il peut, comme il lui plaît, les briser, changer leur forme, altérer leur arrangement physique, sans qu'aucun remords pénètre dans son âme. L'homme se constitue à ses propres yeux supérieur à toute cette nature qui l'environne. Le premier élément moral est donc trouvé : c'est la sainteté de l'homme relativemant aux choses.

La loi d'un être n'est et ne peut être autre chose que le maintien de sa nature. La nature de l'homme est cette force volontaire par laquelle il se sépare de ce qui n'est pas lui. La loi de l'homme n'est donc et ne peut être que la conservation de cette force libre. Là est la dignité ; là aussi est la paix, c'est-à-dire le bonheur. Quand l'homme laisse déchoir la force libre

qui le constitue, il descend du rang de personne au rang de simple chose, il abandonne l'unité pour tomber dans le divers et l'inconstant, et il souffre : il souffre, parce qu'il est agité. Agitation et misère, choses synonymes ; une éternelle harmonie unit le désordre et la misère, la dignité et la paix.

Après avoir considéré l'homme dans son rapport avec les choses dont il se distingue, considérons l'homme dans son rapport avec lui-même.

L'homme se sent respectable et sacré relativement aux choses ; et quand il s'examine relativement à lui-même, il se trouve sacré à ses propres yeux : il reconnaît que, s'il a le droit de faire des choses ce qu'il lui plaît, il n'a pas le droit de contrarier la loi de sa propre essence, et qu'il a le devoir de la maintenir pure. Telle est la loi que la raison impose à la liberté. relativement à la liberté même. Ainsi le caprice, la vanité, l'orgueil, toutes les passions qui troublent la dignité et la paix de la nature humaine, sont des passions interdites par la raison à cette même liberté.

Sans entrer ici dans cet ordre de devoirs, je passe aux rapports qui unissent l'homme à l'homme.

La force libre est respectable à ses propres yeux : toute force libre est également respectable. Or, lorsque les hommes se considèrent, ils se trouvent, les uns comme les autres, des forces libres : d'où il suit qu'aussitôt que ce rapport se manifeste, l'idée majestueuse de la liberté mutuelle développe celle de la mutuelle égalité, et par là l'idée du devoir mutuel et

égal de respecter cette liberté, sous peine de se traiter les uns les autres comme des choses et non comme des personnes. Toute personne m'est sacrée, comme je suis sacré à toute personne, parce que je suis moi-même une personne comme elle : là est le rapport des droits et des devoirs. Je n'ai pas de droits directs et immédiats, je n'ai que des devoirs envers les personnes ; mais comme elles ont aussi des devoirs envers moi, elles me confèrent par là des droits.

La liberté et l'égalité engendrent dans leur développement tous les droits et tous les devoirs. La personne est libre, sacrée, inviolable ; tout ce qui dépend d'elle est également inviolable et sacré. Or le premier développement, le développement le plus intime du moi libre est la pensée ; toute pensée, comme telle, considérée seulement dans les limites de sa sphère individuelle, est sacrée. La pensée est le premier produit de l'intelligence et de la volonté ; le premier acte de pensée libre et personnelle est le premier acte de propriété. Notre première propriété, c'est nous-même, c'est notre moi, c'est notre liberté, c'est notre pensée : toutes les autres propriétés dérivent de celle-là et la réfléchissent.

La propriété n'est pas primitivement le résultat d'une convention, car la propriété est inviolable, et une convention ne l'est pas. Une convention peut être annulée par ceux qui l'ont consentie, et qui de nous concevrait que tous les hommes réunis pussent convenir que notre pensée cessera d'être *nôtre*, notre

corps de nous appartenir? Non, le droit de propriété, le droit de disposer de ce qu'on possède, ne va pas jusqu'à donner son corps, sa pensée; un principe supérieur, celui-là même qui fonde la propriété, s'y oppose, savoir : la sainteté de la liberté. Ce serait opprimer notre liberté, ce serait nous servir d'elle contre elle-même, que de permettre qu'un autre pût disposer de nos pensées et de nos actions. Il y a donc des propriétés inaliénables.

L'acte primitif de propriété n'est autre chose que l'imposition libre de la personnalité sur des choses; c'est par là que mon corps est *mien*, c'est ainsi que je puis faire *mien* tout ce qui n'est que simple chose, tout ce qui est inférieur à moi. Dès lors, les objets que j'élève à moi cessent par là d'être de simples choses à l'égard des autres, et par conséquent cessent de tomber sous leur occupation et leur appropriation. Ils participent en quelque sorte à ma personnalité par l'acquisition que j'en ai faite; ils ont des droits par moi, si je puis m'exprimer ainsi, ou, pour mieux dire, j'ai des droits en eux, et ce sont ces droits qui sont respectables.

C'est ainsi qu'en augmentant sa propriété, l'homme étend le cercle de ses droits. Les actes de mon esprit, et, par contre-coup, ceux de mon corps, en tant qu'ils sont produits librement par moi, et lorsqu'ils ne dépassent pas la sphère de l'action individuelle, c'est-à-dire lorsqu'ils ne se compliquent pas avec l'action d'une autre personne, et ne la troublent sur

aucun point, ces actes sont parfaitement légitimes. Là est la liberté individuelle, fondement de la sûreté individuelle.

Il résulte de ce que je viens de dire que le droit naturel repose sur un seul principe, qui est la liberté de l'homme, et la sainteté de cette liberté à ses propres yeux et aux yeux de ses semblables. Le droit naturel, dans ses conséquences immédiates, dans ses applications prochaines, contient et engendre le droit civil. Les maximes générales du droit civil ne sont autre chose que les maximes mêmes du droit naturel, mises sous une forme plus positive.

Remarquez qu'en attribuant à la liberté humaine le droit de faire tout ce qui dépend d'elle, j'ai posé la limite en disant qu'elle a ce droit dans sa sphère, non dans celle d'aucune autre liberté. En effet, l'homme qui, pour exercer sa liberté, gênerait la liberté d'un autre, manquant ainsi à la loi même de la liberté, se rendrait coupable. C'est toujours envers la liberté qu'il est obligé, que cette liberté soit sienne ou celle d'un autre. Tant que l'homme use de sa liberté individuelle sans déranger l'action des libertés étrangères, l'homme est en paix avec les autres et avec lui-même, parce qu'il n'a pas abusé de sa liberté. Mais aussitôt qu'il entreprend sur les libertés égales à la sienne, il les déshonore et les trouble, il se trouble et se déshonore lui-même, car son honneur et son repos sont engagés dans le repos et l'honneur de ses semblables. Là, sur un théâtre bien plus grand, se manifeste le

rapport du bonheur et de la dignité morale, de la vertu et de la paix. Le respect de la liberté, c'est-à-dire la justice, contient donc le respect envers la paix, c'est-à-dire le respect envers l'ordre.

L'ordre, c'est la paix; la paix, c'est le respect de tous les hommes les uns envers les autres, en vertu de ce principe qu'ils sont tous égaux, principe fondé lui-même sur cet autre principe qu'ils sont tous libres. Liberté, égalité, justice, ordre, paix, toutes choses synonymes. Les vrais amis de la liberté sont donc les amis de la justice, de l'ordre et de la paix. Le maintien de la liberté, pour me répéter encore, est donc la défense la plus rigoureuse de l'ordre, et tout attentat envers l'un est un attentat envers l'autre.

Mais vous concevez que l'ordre, la paix, la justice, la vertu, ont des adversaires constants et infatigables dans les passions, filles du corps, et naturellement ennemies de la liberté, fille de l'âme. Quiconque enfreint la liberté est coupable, et par conséquent répréhensible, car l'homme n'a pas seulement le droit de défendre sa liberté, il en a le devoir. De là naissent l'idée de répression possible, et la légitimité du droit pénal. Oui, si l'homme, lorsqu'il n'est coupable qu'envers sa propre liberté, ne relève que du tribunal de la raison et de la conscience, dès qu'il trouble des libertés égales à la sienne, il est responsable devant ses semblables, et il est juste de le traduire devant un tribunal qui puisse punir les infracteurs de l'ordre, c'est-à-dire les ennemis de la liberté.

Mais qui composera ce tribunal? Qui pourra saisir et punir le coupable? Qui sera dépositaire de la puissance nécessaire pour faire respecter la liberté et la paix? Ici arrive l'idée de gouvernement.

Il y a donc une société naturelle et éternelle, dont toutes nos sociétés ne sont que des types plus ou moins fidèles. A cette société correspond un gouvernement tout aussi naturel, tout aussi légitime, envers lequel nous sommes tous obligés, qui nous défend tous et que nous devóns tous défendre, et en qui nous avons le devoir de placer et de maintenir la force et l'autorité qui lui sont nécessaires pour pouvoir réprimer : je dis réprimer, et non pas opprimer.

La force qui doit défendre peut souvent nuire. L'art social n'est autre chose que l'art d'organiser le pouvoir de manière à ce qu'il puisse toujours veiller efficacement à la défense des institutions protectrices de la liberté et de l'ordre, sans jamais pouvoir tourner contre ces institutions même la force qui lui a été confiée pour les maintenir.

Vous voyez qu'ici la question ne se résoud pas par la seule philosophie. Vous concevez que les circonstances qui souffrent telle organisation du pouvoir n'en souffrent pas telle autre. Toute organisation du pouvoir, protectrice de la liberté, est bonne; mais la protection n'a pas seulement des degrés, elle a des faces diverses, et par conséquent la question du meilleur gouvernement possible est une question insoluble *à priori*, parce que toujours le meilleur gouvernement

tient à la fois et aux principes et aux circonstances. La philosophie ne s'occupe donc pas de l'organisation sociale ; elle ne peut que lui tracer son but et ses limites. Ramenons-la à ses objets véritables, et poursuivons nos recherches.

Ne point toucher à la liberté de nos semblables, telle est la loi morale, loi précise, rigoureuse, terrible dans ses résultats : car toute infraction nuisible aux autres est nuisible à l'agent, et le précipite dans l'avilissement et dans la misère. En un mot, s'abstenir, comme dit le stoïcien, voilà la loi. Quand l'homme a rempli cette loi, nul n'a rien à lui dire. Mais a-t-il accompli toute sa destinée ? A-t-il atteint les dernières limites de la beauté morale ?

Quand les patriotes de l'antiquité, non contents de ne pas attenter à la liberté d'autrui et de défendre la leur, entraient sur la scène du monde pour défendre la liberté de leurs concitoyens menacés, que faisaient-ils ? Ils ne s'abstenaient pas seulement, ils agissaient ; ils ne se conformaient pas seulement à la loi qui dit : Ne blesse pas la liberté des autres ; ils faisaient plus, ils se portaient eux-mêmes défenseurs de cette liberté. Décius aurait accompli la loi, s'il fût mort au milieu de ses concitoyens sans avoir nui à aucun d'eux ; il fit plus, il se précipita dans l'abîme pour sauver sa patrie. Je pourrais prendre des exemples plus récents, entre autres le dévouement du chevalier d'Assas. Je pourrais même les prendre sur des théâtres moins éclatants, où l'instinct moral fait souvent naître un

héroïsme d'autant plus pur, qu'il est plus obscur. La loi dont je vous ai parlé est certaine : mais ce qui n'est pas moins certain, c'est que les exemples que je viens de citer, sans être contraires à cette loi, lui sont supérieurs et la dépassent, et qu'ils sont proclamés par le genre humain tout entier comme des actes de la vertu la plus sublime.

L'homme est obligé d'être désintéressé et de ne pas imposer sa force aux libertés qui valent la sienne. Mais, dans certains cas, un instinct supérieur à la loi, qui ne souffre aucune formule, aucune définition, dépasse les limites de la loi, et s'élance du désintéressement au dévouement.

Cette distinction est grave, et il est impossible de la bien faire comprendre dans une première leçon. Qu'il vous suffise de savoir que désintéressement et dévouement sont deux choses qui se tiennent sans doute, mais qui diffèrent essentiellement, dont l'une se définit, dont l'autre se refuse à toute formule. Voulez-vous une marque éclatante de cette différence? Quand un homme a désobéi à cette loi qui l'oblige au respect de la liberté d'autrui, la société ébranlée a le droit de prendre des mesures efficaces contre lui : la loi du respect de la liberté emporte une idée de contrainte. Loin de là, la loi du dévouement n'admet aucune contrainte. Nulle loi humaine ne pouvait obliger Décius à se dévouer, nulle loi humaine ne condamne à l'héroïsme ; mais le genre humain a des couronnes et des autels pour les héros. (Applaudissements.)

Le dévouement est en quelque sorte le superflu, le luxe de la morale ; le désintéressement, la probité, la justice, est la morale obligatoire par excellence : c'est celle-là qui est l'objet du droit proprement dit.

Quel est donc cet instinct, quelle est cette loi supérieure à toutes les lois écrites, à toutes les définitions, à toutes les formes rigoureuses du devoir, que tout le monde peut et doit reconnaître et appliquer? Cette loi se manifeste par un cri de la conscience : voilà toute sa promulgation. Elle est si pure, si immédiate, qu'on l'aperçoit à peine ; ce n'est souvent qu'après l'action, et en y réfléchissant, qu'on sent avoir été inspiré par quelque chose de plus grand encore que la liberté ; c'est le souffle divin qui pénètre l'âme et l'élève au-dessus des lois ordinaires :

Est Deus in nobis : agitante calescimus illo.

Cette morale supérieure n'admet pas de formule, ne tombe pas sous la science qui la reconnaît et s'humilie devant elle, tandis qu'elle s'occupe surtout de cette autre partie de la morale dont on peut donner, dont je vous ai donné la définition positive. Celle-ci a des lois, des principes dont on tire des conséquences qui obligent sur les bords du Gange comme sur ceux de la Seine. L'instinct au contraire n'a pas de loi : ce serait une faute, ce serait comme une oppression envers l'instinct moral que de le mettre sous certaine forme, et de le rendre obligatoire. Toutes les sociétés

représentées par leur gouvernement ont le droit de faire passer en loi ce que j'ai appelé spécialement la morale sociale ; il leur est interdit de s'occuper de la morale supérieure, parce que commander à l'instinct, c'est l'anéantir.

Les deux parties de la morale que je viens de vous esquisser seront les objets de nos méditations pendant toute l'année. Vous verrez comment les moralistes les plus élevés, pour avoir confondu ces deux morales, ont voulu donner des formules à l'enthousiasme, ou bien ont prétendu que l'espèce humaine était condamnée à n'avoir pas de lois fixes. Ils ne seraient pas tombés dans cette erreur, s'ils eussent distingué la loi de la liberté d'avec la loi de la raison pure, si vous me permettez de me servir de cette expression.

Il me reste à vous dire un mot de ce qui a été jusqu'ici la morale positive, et à vous faire connaître comment les lois humaines l'ont jusqu'ici interprétée.

Les droits et les devoirs de l'homme social, dont la déclaration est moderne, sont tellement antiques qu'ils n'ont jamais été prescrits. J'ai besoin de faire cette profession de foi en l'honneur de l'humanité. Aussitôt que l'homme s'est connu, il s'est connu comme un être libre, et il s'est respecté ; il s'est mis au-dessus des choses, et il a su qu'il s'avilirait soit en violant la liberté d'autrui, soit en laissant violer la sienne. De tout temps la liberté a été connue et honorée, mais plus ou moins, et toujours partiellement.

Tel droit éclairait déjà l'espèce humaine quand tel autre était encore dans l'obscurité. La sainte Liberté ne découvre pas d'abord toute sa face ; elle ne lève que successivement ses voiles ; mais le peu qu'elle montre d'elle, sans la révéler tout entière, suffit à l'homme pour ennoblir son existence, et lui donner la conviction intime qu'il vaut mieux que ce monde physique dans lequel il se trouve jeté.

Le vrai monde de l'homme est celui de la liberté, et sa vraie histoire n'est autre chose que le développement progressif de la liberté, toujours plus comprise d'âge en âge, toujours s'étendant dans la pensée de l'homme, jusqu'à ce que, d'époque en époque, arrive celle où tous les droits soient connus et respectés, et où l'essence même et en quelque sorte la totalité de la liberté se manifeste.

L'histoire n'est pas plus arbitraire que ce monde et que l'humanité dont elle est le développement régulier.

L'existence de l'humanité est sérieuse, et parce qu'elle est sérieuse, elle a ses lois, et parce qu'elle a ses lois, elle a ses progrès, c'est-à-dire que successivement l'histoire réalise la société idéale dont je vous ai entretenus. Cette société idéale se combine avec toutes les circonstances; elle ne se réalise jamais d'une manière pure et absolue; car en se réalisant elle s'altère; mais, tout altérée qu'elle est dans la réalité, elle retient pourtant quelque chose de respectable et de grand, parce que les circonstances qui la

réalisent la dégradent plus ou moins, mais sans l'étouffer entièrement.

Longtemps l'humanité se repose dans telle forme de la liberté qui lui suffit. Cette forme ne s'établit qu'autant qu'elle convient à l'état de l'humanité. Il n'y a pas d'oppression, même dans les époques qui nous paraissent aujourd'hui les plus opprimées; car ces époques, après tout, n'ont lieu que par le consentement tacite de ceux qui s'y rencontrent. Les hommes ne veulent pas plus de liberté qu'ils n'en connaissent; et c'est sur l'ignorance, et non sur la servilité, que sont fondés tous les despotismes. Ainsi, sans parler de l'époque orientale où l'homme enfant avait à peine le sentiment de son être, c'est-à-dire de la liberté; dans l'époque grecque, époque de la jeunesse du monde, où commença à se développer librement l'humanité, la liberté naissante était bien faible encore; partielle et bornée, elle suffisait au monde, puisqu'il n'en demandait pas davantage. Mais comme il est de l'essence de toute chose imparfaite de tendre à se perfectionner, toute forme partielle n'a qu'un temps, et fait place à une forme plus générale, qui, tout en détruisant la première, en développe l'esprit; car le mal seul périt, le bien reste et fait sa route. Le moyen âge, où l'esclavage antique disparaît devant l'Évangile, le moyen âge a possédé une forme de liberté plus étendue que la forme grecque, et qui pourtant aujourd'hui nous paraît oppressive, parce que, l'esprit humain n'étant plus satisfait des libertés dont

il jouissait au moyen âge, vouloir le renfermer dans l'enceinte de ces libertés qui ne lui suffisent plus, est une véritable oppression ; mais la preuve que le genre humain ne se trouvait pas opprimé dans le moyen âge, c'est qu'il ne lutta pas contre les pouvoirs qui le représentaient. Il n'y a pas plus de deux ou trois siècles que le moyen âge a commencé à ne plus suffire et à peser à l'humanité. Aussi n'y a-t-il pas plus de deux ou trois siècles qu'il est ébranlé. Les formes de l'humanité, quand elles lui suffisent, sont inébranlables ; le premier téméraire qui ose y toucher se brise contre elles ; mais quand une forme de la liberté est au-dessous de l'idée que le genre humain se fait de la liberté même ; quand on conçoit, quand on veut plus de droits qu'on n'en possède ; quand ce qui était un appui devient un fardeau ou un obstacle ; quand enfin l'esprit de la liberté a quitté une forme, cette forme est vaine, et le premier qui met la main sur cette idole impuissante, abandonnée par le dieu qui l'animait, l'abat du premier coup et la réduit en poudre.

Ainsi va le genre humain de forme en forme, de renouvellement en renouvellement, de révolution en révolution, ne marchant que sur des ruines, mais marchant toujours. Le genre humain, comme l'univers, ne marche à la vie que par la mort ; mais cette mort n'est qu'apparente, puisqu'elle renferme le germe d'une vie meilleure. Les différentes crises de l'histoire, considérées de cette manière, cessent de consterner l'ami de l'humanité et d'effrayer sa prévoyance, parce

que au delà de la destruction apparente il aperçoit la vie. Rien ne vit que par la mort, rien ne meurt que pour la vie.

Les crises de l'humanité s'annoncent par de tristes symptômes et de sinistres phénomènes. Les peuples qui ont quitté leur forme ancienne manquent de principes et de base, aspirent à une forme nouvelle qui leur paraît meilleure que la forme passée, mais qui est bien moins distincte à leurs yeux, et qui les agite bien plus qu'elle ne les console par les vagues espérances qu'elle leur donne, et les perspectives ardentes et sombres qu'elle leur découvre. C'est surtout le côté négatif des choses qui est clair ; le côté positif est toujours obscur. Le passé qu'on rejette est distinct, l'avenir qu'on invoqne est couvert de ténèbres. De là ces troubles de l'âme qui souvent aboutissent dans quelques individus au scepticisme. Contre le trouble ou le scepticisme, il n'y a qu'un asile, c'est la véritable morale, l'intelligence de la vraie liberté, la vue claire et distincte de la vraie société dans son éternel idéal.

Oui, il y a une société éternelle, quelle que soit la forme que doit revêtir cette société. On cherche ce qu'elle sera ? Cherchez plutôt ce qu'elle doit être ; attachez-vous aux devoirs qui ne passent pas, avec cette forte conviction que ce qui ne passe pas, ce qui ne peut périr, aura son triomphe inévitable. Ici est un accord intime et profond de l'esprit patriotique avec l'esprit de la science. L'esprit patriotique aspire à un avenir nouveau ; la science ne s'occupe ni du passé ni

du présent, elle s'occupe de ce qui est éternel. Or la liberté est éternelle. Les formes passent, la liberté ne passe pas. Les formes passées le sont sans retour, elles ne reviendront plus; la forme future, par la loi imprescriptible et immuable de la perfection progressive, sera meilleure que toutes les autres. Là est la consolation, l'espérance, la foi du philosophe.

Jeunes gens qui suivez ces leçons, sachez que l'esprit patriotique sans la science n'est qu'un mouvement, honorable encore, mais inquiet et périlleux, qui trouble à la fois et le monde et les individus. La science, en donnant à l'esprit patriotique une base immuable, le rend énergique sans inquiétude, actif sans agitation. Le but de ce cours est la science. Je vous enseigne, ou plutôt j'essaye de vous enseigner, comme Platon mon maître, ce qui ne passe pas. Tout ce qui pourrait passer ne tombe pas dans ces leçons. Je ne veux rien vous apprendre aujourd'hui que demain vous soyez condamnés à désapprendre. La science seule a pour objet ce qui est absolu et invariable; et ce qu'il y a d'absolu et d'invariable dans la matière qui nous occupe, c'est le respect sans bornes que la liberté d'un homme doit avoir pour celle d'un autre homme, respect admirable, qui engendre à la fois dans l'âme et dans le monde la justice et la paix, c'est-à-dire l'ordre.

DEUXIÈME LEÇON.

Théorie de la méthode. — Énumération de toutes les questions que comprend le problème des devoirs et des droits. — Question morale, question religieuse, question naturelle, question psychologique. — Ordre dans lequel ces diverses questions doivent être traitées : 1° question psychologique ; 2° question naturelle ; 3° question religieuse ; 4° question morale.

Dans ma première leçon, je vous ai présenté l'esquisse de la théorie qui m'a servi de *criterium* pour l'appréciation des doctrines morales du XVIIIe siècle. Dans cette théorie, je vous ai montré la loi morale sous deux formes bien distinctes, comme loi de justice et comme loi de dévouement ; comme loi de justice lorsqu'elle est prescrite, non-seulement par la conscience de l'individu, mais encore par l'autorité de la loi écrite et le sentiment moral de la société, et qu'elle apparaît dans la morale publique comme une règle constante et universelle de conduite ; comme loi de dévouement, lorsque, supérieure aux lois écrites et

aux jugements moraux de la société, elle illumine un instant la conscience dans un héroïque effort de vertu et s'en retire ensuite sans laisser une trace qui puisse guider la volonté dans des cas analogues, et sans jamais pouvoir être érigée en formule d'obligation constante et uniforme. Mais il ne suffit pas que ces résultats soient vrais en eux-mêmes ; comme ils n'ont de valeur scientifique que par la méthode qui nous les a fournis, il importe de mettre cette méthode en lumière.

La loi morale est comprise tout entière dans ces deux mots, qui s'impliquent mutuellement, devoir et droit, toute règle de nos actions ne pouvant être que l'un ou l'autre de ces principes. Or il est évident que le devoir et le droit ne sont pas des faits simples et primitifs. Nul n'a devoir s'il n'est libre et raisonnable; nul n'a droit que sur les êtres capables de devoirs ; d'où il suit que le droit comme le devoir supposent la raison et la liberté. Il y a donc nécessité d'étudier la raison et la liberté, c'est-à-dire la nature intime de l'homme, avant de parler de ses devoirs et de ses droits.

Mais la nature humaine, pour être bien connue, même dans une seule de ses facultés, veut être prise dans toute son étendue. Toutes les facultés de notre être se développent simultanément et dans une étroite dépendance les unes des autres, en sorte qu'étudier isolément une faculté, c'est se condamner à ignorer et ses conditions de développement, et même ses propriétés particulières ; car la nature d'une faculté ne se révèle tout entière que dans son rapport avec d'au-

tres. C'est ainsi que la raison se manifeste au sein de l'expérience, que la liberté se fait jour à travers la passion ; et comme ce n'est point une raison et une liberté abstraite qu'il s'agit de connaître, mais une raison et une liberté réelle et vivante, il est nécessaire d'embrasser l'ensemble de la vie intellectuelle et morale.

Et toutefois, ce n'est point encore là étudier l'homme tout entier. L'homme, tout en conservant invariablement les caractères essentiels de sa nature, change sans cesse selon les temps, les lieux, les circonstances ; ce qu'il est aujourd'hui, il ne l'était pas hier, il ne le sera plus demain. Ses idées, ses sentiments, ses actes subissent des transformations dont l'histoire fait une partie intéressante de la science psychologique.

D'un autre côté, s'il faut étudier chaque faculté au sein de la nature humaine, il n'est pas moins nécessaire d'étudier l'homme au sein de la vie universelle ; car, de même que les facultés dans l'âme, les êtres dans l'univers se développent dans une relation étroite les uns avec les autres. L'homme vit au sein de la nature et par la nature ; s'il s'en distingue, il y tient ; s'il n'y puise pas le principe même de sa vie, il y trouve la condition nécessaire de son développement ; si bien que c'est à la fois dans ce rapport et dans cette opposition, dans cette union et dans cette distinction, que se révèle sa nature, j'entends sa nature concrète et vivante.

Je ne veux pas dire que, par là même que tous les êtres de ce monde se rattachent les uns aux autres

par les liens innombrables de l'harmonie universelle, il soit nécessaire à la science de l'homme de s'appuyer sur une étude complète et approfondie du monde. Non, ce n'est pas une analyse de la nature vue dans ses moindres détails qu'il lui faut; c'est une synthèse qui en résume les grandes lois et les caractèrres généraux.

Enfin, quand j'ai étudié l'homme dans ses rapports avec la nature, il me reste encore quelque chose à connaître. Au-dessus et au delà de la nature et de l'homme est Dieu, principe, essence et fin de l'un et de l'autre, et qui, en vertu de ce rapport, les comprend et les explique. Sans Dieu, l'homme et la nature restent un mystère; c'est à la lumière de la vérité suprême que l'homme se connaît et connaît la nature. Alors l'un et l'autre lui apparaissent dans toute la beauté et toute la grandeur de leur essence, transfigurés qu'ils sont par les rayons de cette divine lumière. En un mot, voir l'homme et la nature en eux-mêmes, n'est pas les comprendre; pour cela, il faut les voir en Dieu.

Donnez-vous ici, messieurs, le spectacle de l'harmonie qui règne entre toutes choses. Nous n'avions soulevé qu'un problème, plein de grandeur il est vrai, et voilà qu'autour de ce problème viennent se presser toutes les questions dans lesquelles se résume la science universelle. Pour sonder les bases de la moralité humaine, il nous faut descendre dans la profondeur de notre nature, monter jusqu'à Dieu, parcourir l'univers entier. De même que nul individu ne sub-

siste que dans le système universel des êtres, et que ce système n'a lui-même d'existence qu'en Dieu, de même nulle science particulière n'est possible qu'au sein de la science générale, laquelle emprunte ses dernières explications à la science de Dieu. Et pourtant dans cette vaste énumération nous ne sommes pas sortis de la question morale. C'est toujours de l'homme qu'il s'agit, soit qu'on l'étudie dans sa destinée, ou dans sa nature, ou dans son principe, ou dans ses rapports avec le monde.

Mais il ne suffit pas d'énumérer tous les problèmes qui se rattachent à la question qui fait le sujet de ce cours; il importe encore de déterminer l'ordre dans lequel ces problèmes doivent être résolus. J'ai à étudier tout ce qui peut faire l'objet de la science humaine : l'homme, la nature, Dieu. Par où commencerai-je? Songez bien que là où il n'y a pas méthode, il peut y avoir vérité, mais que cette vérité ne saurait être légitimement admise. Or le caractère propre de la méthode, c'est la nécessité logique présidant à toute recherche. Si vous entrez dans une voie sans vous être assuré d'avance, ou qu'elle est la seule praticable, ou qu'elle est la meilleure à suivre, vous tombez dans l'arbitraire, et l'arbitraire ne vous conduira jamais à la science, quels que soient votre ardeur et votre génie. Et si, une fois entré dans la bonne voie, vous faites un pas qui n'ait sa raison, et sa raison supérieure, vous marcherez en aveugle, et, quoi que vous fassiez, vous n'arriverez point à la science.

Cela posé, commencerons-nous par Dieu? Cet ordre a été fréquemment suivi dans l'histoire de la philosophie, et, si, à défaut de méthode, les autorités suffisaient pour justifier tel ou tel procédé, je pourrais invoquer en faveur de cette marche les plus grands noms que la science ait à citer. Et il ne faut pas croire que cette méthode ait été purement arbitraire; elle n'aspirait pas à moins qu'à reproduire dans la science l'ordre même de la nature et de la vérité. Dans cet ordre, en effet, c'est le principe d'un être qui en explique la nature; c'est donc en Dieu qu'il faut chercher le dernier mot de la science de l'homme et de la science du monde, puisque le monde et l'homme sont des œuvres de Dieu, et que la nature, la destinée et la loi de ces œuvres ont leur dernière raison dans l'essence même de la cause qui les a produites. Cette méthode, si profondément rationnelle en apparence, n'a qu'un défaut, c'est d'être impraticable. Il serait beau sans doute de suivre dans le développement de la science, l'ordre même de la création; de poser Dieu en tête de toute recherche et de déduire de ses infinies perfections l'immense série des êtres créés, en reproduisant la loi qui a présidé à chaque acte divin. C'est là l'ordre vrai, l'ordre idéal, l'ordre dans lequel sans doute le regard de Dieu embrasse le monde. Mais à coup sûr il n'a pas été donné à l'homme de connaître les choses dans cette sublime synthèse. Dans la science humaine, Dieu ne se pose pas par une conception de la raison pure de

toute expérience, le monde ne se construit pas par une déduction géométrique. Notre esprit conçoit Dieu *à priori*, cela est vrai ; ce qui veut dire qu'il ne le déduit ni ne l'induit de l'expérience ; mais il ne le conçoit pas sans le secours de l'observation. C'est le Dieu du monde et de l'humanité qu'il lui est donné de connaître ; voilà pourquoi il n'arrive à Dieu que par l'homme et la nature. Quant à la science de l'homme et de la nature, si elle est en soi logiquement contenue dans la science de Dieu, elle n'y est pas pour l'homme qui, par cela même qu'il n'embrasse pas la nature divine dans toute son étendue et ne la pénètre pas dans toute sa profondeur, est dans l'impuissance d'en déduire tout ce qu'elle contient et tout ce qu'elle produit dans l'expansion incessante de son inépuisable fécondité. Pour que l'esprit connaisse et l'homme et la nature, il faut qu'il regarde autre part qu'en Dieu ; il faut qu'il regarde au fond de la nature et de l'homme. La série infinie des êtres qui composent ce vaste univers, les rapports qui les unissent, les lois qui les gouvernent dans leurs mouvements sont des faits qui ne peuvent êtres ni déduits, ni induits, ni conçus *à priori*, ni devinés d'aucune manière ; ils ne se révèlent qu'à l'observation. Vous voyez donc que, d'une part, la science de Dieu présuppose la science de l'homme et de la nature, et de l'autre, que ces deux dernières sciences sont indépendantes de toute recherche sur Dieu. D'où il suit que c'est par la nature et l'homme, et non pas par Dieu, qu'il faut débuter.

Maintenant, dans ce vaste univers où j'ai dû m'enfermer, par où commencerai-je, décidé que je suis à ne pas commencer arbitrairement? Assailli par une foule d'objets qui sollicitent mon attention, auquel m'adresserai-je d'abord? Que si je veux prendre pour point de départ de mes études sur le monde un être quelconque autre que l'homme, que cet être soit une pierre, une plante ou un animal, il faut que je me demande d'abord s'il y a nécessité ou tout au moins raison supérieure de commencer ainsi. Jusqu'à la réponse, je dois tenir ce début pour illégitime; car c'est la méthode qui fait toute la valeur scientifique du résultat. Or la méthode veut que je ne procède point au hasard, que je ne choisisse un point de départ qu'autant que la logique me défendra d'en prendre un autre, en sorte que je ne marche qu'enchaîné par une nécessité absolue. Ai-je donc une raison suffisante de commencer par l'étude de la nature? Je pourrais débuter, ce semble, par l'étude des êtres inorganiques; c'est une méthode qui a ses partisans. La nature, disent-ils, se compose d'un certain nombre de règnes différents. Ces différences bien comprises nous montrent la nature parcourant un ordre hiérarchique, une véritable échelle ascendante dont chaque règne forme un degré, manifestant successivement toutes les puissances qu'elle recèle dans son sein, force mécanique dans la pierre, force végétale dans la plante, force vitale dans l'animal, se transformant ainsi de règne en règne par le développement d'attri-

buts nouveaux et supérieurs, et s'élevant de progrès en progrès, de l'existence passive à la vie, de la vie au sentiment, du sentiment, à la pensée et à la volonté. N'y aurait-il pas une raison de procéder comme la nature qui va du simple au composé, et d'étudier d'abord les phénomènes de la simple existence, puis ceux de la vie, puis ceux du sentiment, puis ceux de la pensée? En suivant cette méthode, l'étude de la nature serait une admirable introduction. L'homme, en tant qu'il contient et résume dans sa forte et indivisible unité les puissances éparses dans l'immensité de l'espace, est la synthèse de la nature; d'un autre côté, la nature, en tant qu'elle déploie sur un immense théâtre ces mêmes puissances qui se concentrent dans l'humanité, peut être considérée comme l'analyse de l'homme. Si donc la nature peut être connue dans l'homme qui la résume, l'homme aussi peut être vu dans la nature qui le développe, et comme d'ailleurs l'analyse est plus simple que la synthèse, il semble que la méthode exige que la science aille de la nature à l'homme. Oui, sans doute, cette méthode serait excellente si l'homme n'était qu'un abrégé de l'univers. Il le résume, je le reconnais, mais ce résumé ne fait pas tout son être. L'homme n'est pas seulement ce qui vit et ce qui sent; il est aussi ce qui pense et ce qui veut. Tandis que le mouvement et la sensation sont les attributs de la nature, la volonté et a pensée sont les attributs d'une puissance supérieure à la nature, qu'on l'appelle âme ou esprit. L'homme

réduit à n'être que la synthèse de l'univers, c'est l'homme de la physiologie, ce n'est que l'animal dans l'homme. Or, entre ces deux êtres, il y a un abîme; et c'est ce qui fait que quand la science serait arrivée par l'histoire naturelle à connaître toutes les puissances de la vie animale, elle n'aurait pas encore touché à l'homme proprement dit. Il est donc impossible de savoir l'homme par la nature, l'intérieur par l'extérieur, l'esprit par la matière. Mais d'un autre côté toute science qui ignore l'esprit se condamne à ignorer ou du moins à mal connaître toute chose; car l'esprit est le vrai sujet et le vrai principe de toute connaissance, aussi bien de celle qui se rapporte à la nature que de toute autre. Je veux étudier cette pierre, ou cette plante, ou cet animal. Qui étudie? est-ce le sens ou l'esprit? C'est l'esprit; le sens n'est ici qu'instrument. Mais puisque c'est l'esprit qui connaît, ne faut-il pas qu'il soit connu lui-même, avant que je songe à connaître quoi que ce soit? Si je ne connais pas mon esprit, si je ne sais quelle en est la nature, quelles en sont les lois, les conditions de développement, les limites, comment saurai-je s'il est capable ou non de connaître, et dans le cas où sa capacité pourrait être mise en doute, de quelle manière il arrive à la vérité et de quelle manière à l'erreur? Qu'on ne dise pas que, pour cela même que l'esprit connaît, il peut connaître; car la question est précisément de savoir s'il peut légitimement connaître. Pour ceux qui comme nous ont foi dans l'œuvre de la science, comme pour

les sceptiques, c'est une nécessité de démontrer d'avance la légitimité de la croyance. Il faut donc commencer par l'étude de l'esprit.

L'esprit ne se devine ni ne se conçoit *à priori ;* il s'observe par la conscience. Mais la conscience ne nous révèle que des actes ; elle ne pénètre point dans les mystères de la substance spirituelle ; elle ne nous montre que l'esprit en action. Or l'esprit n'agit que sous l'impression de causes qui lui sont étrangères ; il ne s'agite pas dans le vide : si la présence d'un objet ne le provoquait au développement, il ne sortirait pas des profondeurs de son essence. Un objet, une cause distincte de l'esprit est toujours la condition de son action. Voilà donc la nature, voilà Dieu lui-même qui rentre dans la sphère de l'esprit : c'est là un point d'une grande difficulté. Nous avons exclu la nature, nous avons exclu Dieu de nos recherches préliminaires ; nous avons démontré la nécessité de débuter par l'étude de la pensée, et voilà que la nature et Dieu se retrouvent dans cette même pensée ! Que faire ? Kant a tracé la vraie méthode à suivre dans l'étude de l'esprit, en séparant sévèrement ce qu'il appelle la forme d'avec la matière de la connaissance. Quand on veut connaître la nature intime de l'esprit, ses lois, ses formes, il faut, tout en l'étudiant en action, faire abstraction de l'objet et ne voir dans la pensée qu'un acte pur de l'esprit. Alors dans cet acte on retrouvera les puissances ou facultés de l'esprit, ses lois, ses formes indépendantes des objets, sa nature enfin. En-

tendue ainsi, l'étude de l'esprit n'en suppose aucune autre ; elle devient au contraire la condition et le principe de toute recherche.

Je résume ces longs mais indispensables préliminaires de méthode. Le sujet de nos travaux est une théorie scientifique des devoirs et des droits. La science des devoirs et des droits suppose que l'on connaît la destinée de l'homme, sa nature, son principe et ses rapports avec le monde. Question morale, question psychologique, question religieuse, question d'histoire naturelle, voilà tout ce que renferme le problème qui fait le sujet de nos méditations. Mais dans quel ordre ces questions doivent-elles être abordées ? Il est évident, d'après tout ce qui a été dit, que, pour définir les devoirs et les droits de l'homme, il faut avoir compris sa destinée, laquelle ne peut être cherchée que dans son essence ; mais cette essence se révèle non-seulement dans les facultés ou puissances qui lui sont propres, mais encore dans ses rapports et ses différences vis-à-vis de la nature. De là la nécessité d'étudier l'homme d'abord dans son principe intime et essentiel qui est l'esprit, puis dans la nature. Cela fait, il reste à connaître son origine ; c'est là le dernier objet d'étude. Parvenue à ce terme, la science n'a plus qu'à en descendre pour retrouver le problème des droits et des devoirs, problème qu'elle est désormais en mesure de résoudre, puisqu'elle a toutes les données nécessaires à la solution.

TROISIÈME LEÇON.

Théorie des faits de conscience. — Méthode d'observation. — La nature intellectuelle et morale de l'homme se résume en trois faits. — Analyse de ces trois faits. — La science du moi. — Sensibilité, activité, pensée. — Différence essentielle entre ces faits. — Rapports non moins essentiels. — Unité de la vie psychologique.

Dans ma dernière leçon, j'ai essayé de prouver que le seul point de départ légitime de la science c'est l'homme, et dans l'homme l'esprit et la pensée. Je l'ai prouvé en montrant que la science ne peut remonter au delà de la pensée ; que chercher quelque chose qui soit en dehors, c'est tenter de sortir de la pensée par la pensée elle-même et tomber dans un cercle vicieux manifeste. Cela posé, il ne nous reste plus qu'à commencer l'étude de l'esprit. Mais cette étude est-elle possible? Toute étude suppose la distinction du sujet et de l'objet. Or ici l'identité nécessaire des deux termes n'est-elle pas un obstacle invincible à la science de l'esprit? L'objection serait fondée si l'esprit qui observe était absolument le même que l'esprit observé; mais le véritable objet d'étude, ce n'est pas l'esprit en tant que faculté, cause ou puissance, c'est l'esprit

en acte, l'esprit en tant qu'il se manifeste ou plutôt qu'il s'est manifesté. C'est donc dans ses actes qu'il faut chercher la nature de l'esprit.

Maintenant est-il nécessaire pour le but que je me propose de connaître tous les actes de l'esprit? Comme ces actes sont en nombre infini et qu'il n'y en a pas deux qui soient absolument identiques, s'il fallait observer les moindres différences, la science de l'esprit serait impossible. Mais l'observation n'est point soumise à cette nécessité; elle néglige les différences accidentelles pour ne s'attacher qu'aux différences essentielles et profondes; elle ne constate que les grands faits, parce que ce n'est pas tel ou tel esprit qu'il lui faut connaître, mais l'esprit humain lui-même, considéré dans son essence générale. Je n'étudierai donc pas telle ou telle pensée; car alors je n'arriverais qu'aux lois qui gouvernent cette pensée, à des lois singulières et contingentes comme elle. Je veux découvrir la loi de toute la pensée; c'est pour cela que j'étudierai l'essence même de la pensée, que j'observerai ce qui dans toutes les pensées possibles caractérise les pensées les plus diverses. Or cette méthode me permet de résumer toute la vie intellectuelle et morale dans trois grands faits, sentir, penser et vouloir. Un exemple vous montrera le caractère propre de chacun de ces faits. Je me suppose étudiant les mathématiques; il est évident d'abord que sans mes organes je ne pourrais pas comprendre; car pour comprendre il faut avoir lu : c'est un fait incontestable que, tant que

ma sensibilité n'est pas entrée dans un exercice quelconque, aucune connaissance, aucun acte n'est possible pour la pensée. Ceci s'applique à tous les actes de l'esprit : je ne puis penser, je ne puis vouloir sans la sensibilité ; car alors ma volonté et ma pensée n'auraient pas de matière. Il est bien vrai que, lorsqu'à la suite de ma sensibilité, ma volonté est entrée en exercice, je puis réfléchir et vouloir indépendamment de toute sensation ; mais toujours est-il que primitivement je n'aurais pu ni réfléchir ni vouloir si ma sensibilité n'eût été mise en jeu. La sensibilité est la condition de tout exercice intellectuel et volontaire ; si je n'avais des organes, ce livre qui est devant ne m'apprendrait rien. L'esprit qui se distingue de la sensibilité, qui la méprise et qui la brave, comme on verra bientôt, ne saurait ici s'en passer.

Mais si je n'étais que sensible, y aurait-il là une condition suffisante pour comprendre ? J'ai les yeux ouverts devant ce livre ; des formes, des couleurs, des caractères frappent ma vue. Je puis lire. Mais si, pouvant lire, je ne le voulais pas ; si je n'appliquais pas volontairement l'organe de la vue aux objets, si je ne regardais point, je ne lirais certainement pas. Il faut donc, pour que je perçoive des caractères, que non-seulement j'aie des organes, mais que j'aie de plus la volonté d'en faire usage. Ainsi la sensibilité est nécessaire et avec elle la force d'attention ; la volonté, comme la sensation, est une condition de la connaissance.

Ces deux conditions ne suffisent point ; être volontaire et sensible, si je n'étais pas en outre un être intelligent, les conditions de la compréhension auraient été remplies, l'acte lui-même ne pourrait avoir lieu. Vouloir comprendre est un fait, comprendre en est un autre. Nul, sans vouloir étudier, ne peut devenir savant ; mais il en est beaucoup qui, avec la plus ferme volonté d'apprendre, avec une longue patience, ne parviennent point à savoir. Quand on a regardé et qu'on a vu, on s'est mis en mesure d'atteindre la vérité ; quant à la communication de la vérité et de l'esprit, elle est au-dessus de la sensibilité et de la volonté. Étudier n'est pas comprendre ; comparer n'est pas juger. Étudier et comparer ne sont que les conditions de l'aperception du vrai. Or, quand toutes ces conditions ont eu lieu, souvent la vérité ne jaillit pas encore. Qui n'a distingué par sa propre expérience les travaux patients, les efforts longs et pénibles qui préparent l'esprit à l'intuition du vrai, de cet instant radieux, pour ainsi dire, et rapide où l'échafaudage étant parvenu à son comble, l'esprit se trouve en face de la vérité et s'en reconnaît saisi ? Ce n'est pas moi, c'est la vérité qui m'éclaire ; ce n'est pas parce que je veux savoir que je sais, car je ne fais pas la vérité ; et non-seulement je ne la fais pas, mais je n'ai aucun empire sur elle ; je ne lui commande pas comme à un esclave, je ne la force point de paraître devant moi ; c'est elle au contraire qui s'impose à ma volonté ; c'est elle qui me contraint de la reconnaître et de la sentir

dans toute la force de son action ; c'est moi, en un mot, qui suis son esclave.

Voilà trois faits bien distincts et pourtant unis entre eux. Mais ici, quelque intime que soit le rapport qui les unisse, l'analyse vient de nous montrer la sensation et la volonté se produisant dans une certaine indépendance de l'acte intellectuel. Maintenant je voudrais établir, par une analyse plus profonde, que la sensation, la pensée et la volonté sont entre elles dans une telle dépendance qu'aucun de ces faits ne saurait avoir lieu sans les deux autres. Si je parviens à ce résultat, j'aurai fait ressortir la rigoureuse unité de la vie intellectuelle et morale.

Quand l'esprit veut étudier ses actes, il ne risque point d'observer ce qui n'est pas, mais il peut ne pas observer tout ce qui est. Surtout il est exposé à ne pas observer les faits tels qu'ils se passent, c'est-à-dire dans les rapports qu'ils soutiennent entre eux. Ici c'est le fait de conscience tout entier qu'il faut observer et avec tous les éléments qui le composent dans la vie réelle. Si on en néglige un seul, ce n'est plus le fait réel qu'on atteint, c'est une abstraction. Quand on aurait décomposé le fait de conscience dans tous ses éléments, et qu'on aurait parfaitement étudié chacun d'eux, on ne connaîtrait pas pour cela le fait de conscience, sa réalité vivante ; on n'aurait pas la science de la vie psychologique : on n'aurait qu'une science abstraite, qui serait à la science de la vie ce que l'anatomie est à la physiologie. Sans doute l'acte complexe de la vie

étant donné, il faudra bien la briser et en abstraire les divers éléments pour porter la lumière dans cette complexité confuse ; mais il ne faut pas oublier que le véritable objet d'observation est une réalité et non une abstraction ; que cette réalité c'est le fait tout entier et non un de ses éléments, et qu'il faut bien prendre garde de traiter comme un acte réel et vivant ce qui n'a de réalité et de vie que dans l'ensemble et par l'ensemble. L'origine de tous les romans que la philosophie a imaginés pour rendre compte de la nature humaine n'est point, quoi qu'on en ait dit, une conception fantastique de l'esprit ; car l'esprit n'est pas si facilement dupe de ses propres créations. L'observation est le point de départ de toutes les doctrines psychologiques vraies ou fausses. Malheureusement, si elle porte sur un élément abstrait de la réalité et non sur la réalité tout entière, elle ne peut fournir matière qu'à des inductions chimériques sur la nature de l'esprit et sur les conditions de son développement. Ainsi, quand on étudie l'esprit à l'état de sensation, de pensée, ou d'activité pure, on ne suppose pas un état imaginaire, mais un état abstrait ; car on procède comme si, dans la vie réelle, la sensation, la pensée et l'activité se produisaient solitairement ; c'est pour cela que je veux démontrer dès le début que dans le même acte l'esprit sent, pense et veut. Je prendrai pour faire ressortir cette intime connexion l'acte le plus vulgaire, la connaissance sensible. On serait tenté de croire, quand on n'y regarde pas de près,

que cet acte se réduit à une pure sensation. Cela peut être vrai pour l'animal et pour l'enfant; mais dans l'homme le fait est tout autre chose. En même temps que je sens et que je perçois telle propriété de ce corps, couleur, odeur ou saveur, j'en conçois la substance. Et quand je dis que j'en conçois la substance, j'entends que cette conception est nécessairement et indissolublement liée à la perception des qualités, de telle sorte que substance et qualité sont deux termes corrélatifs qui se comprennent et se complètent l'un par l'autre. Et encore qui pourrait dire que mon esprit s'arrête là? Au delà des qualités, au delà de la substance elle-même qu'il conçoit comme finie, relative et contingente, n'est-il pas entraîné par une nécessité logique à penser à une substance infinie et absolue, principe de toutes les autres? Je crois que l'esprit conçoit nécessairement toute substance individuelle comme finie, qu'il conçoit non moins nécessairement une substance infinie à l'occasion de cette substance finie, et que borner l'acte intellectuel à la simple notion d'un sujet individuel sans regard à l'Être universel, principe de toutes les existences particulières, c'est limiter arbitrairement l'essor nécessaire de l'esprit; mais quand il serait vrai qu'il s'arrête à la conception d'un sujet individuel, il n'en resterait pas moins démontré que la sensation ne va pas sans la pensée. Maintenant la pensée et la sensation sont-elles possibles sans l'activité? Je ne vais pas jusqu'à prétendre qu'au fond de toute pensée et même de toute

sensation, il y a un acte de volonté; car il répugne au sens commun de croire (et l'expérience le défend) que nul ne pense et ne sent qu'autant qu'il veut. Mais l'erreur ici serait seulement de confondre l'activité avec le plus éminent de ses modes: la conscience nous atteste que l'esprit est actif, quoi qu'il fasse et quoi qu'il subisse, dans la sensation et dans la pensée aussi bien que dans la volonté; que la distinction, vraie d'ailleurs, de l'état actif et libre d'avec l'état passif et fatal ne fait que marquer les divers degrés d'une activité constante et universelle qui est le fond et en quelque sorte l'âme de tout fait de conscience. Le moi agit toujours: il agit tantôt sous l'impression et par l'excitation de causes extérieures, tantôt spontanément et en vertu de sa propre énergie; il ne peut pas ne pas agir, parce que pour lui l'immobilité et l'inertie seraient la mort et le néant. Je disais tout à l'heure que l'activité est le fond et comme l'âme de tout fait de conscience. Et en effet l'activité n'est pas un simple accident des phénomènes; elle n'en est même pas une condition nécessaire, mais extérieure comme la sensation ou la pensée; elle en est le sujet et le principe.

Ce qui est vrai de la connaissance sensible, l'est à plus forte raison de tout autre fait de conscience. Prenez la conception la plus élevée, comme la notion la plus grossière, vous pourrez vous assurer facilement qu'elles supposent, l'une la raison comme loi, l'autre la sensibilité comme condition, toutes deux l'activité comme cause. Après les profondes observations de

M. de Biran sur le rôle de l'activité dans tout fait de conscience, après les rigoureuses analyses de Kant sur le rapport de la sensibilité et de l'entendement dans toute connaissance, il n'y a plus à démontrer l'intime connexion de la sensibilité et de l'activité d'une part, de la sensibilité et de la raison de l'autre, et par suite l'admirable unité de la vie psychologique. Ce n'est donc pas, à parler rigoureusement, dans trois faits que se résume la conscience tout entière, ainsi qu'on l'a dit ; c'est dans un fait unique, mais complexe, dont la sensation, la pensée et l'activité sont les éléments intégrants. Cherchez un acte de la vie psychologique, j'entends un acte réel et non une abstraction, et je vous défie de n'y pas trouver à la fois sensation, pensée, activité. Je sais bien que vous pouvez abstraire pour mieux observer ; mais je dis que votre abstraction ne répond point à la nature des choses ; que, quand vous parlez de simple sensation, ou de pensée, ou de volition pure, vous ne songez pas que ce sont là les fragments de la réalité vivante que vous avez brisée pour pouvoir vous y reconnaître. Il n'y a point de sensation pure, ni de pure pensée, ni de pure volition ; il y a un acte complexe qui est toujours sensation, pensée et activité. Ces éléments d'une indivisible réalité n'existent que dans notre souvenir. Si quelquefois la réalité paraît se prêter à cette abstraction, c'est que la prédominance d'un élément dans le fait de conscience tend à effacer les deux autres. Ainsi, dans certaines perceptions, l'action de la volonté est faible,

dans telles conceptions, la trace de la sensibilité est légère; dans beaucoup de manifestations de l'activité, notamment de l'activité volontaire, la pensée et la sensation n'apparaissent pas comme condition immédiate du fait. Mais une analyse attentive et étendue retrouvera partout les trois éléments de la vie psychologique.

Nous connaissons l'esprit par son acte; est-ce qu'il ne nous reste plus rien à savoir sur l'esprit? Je vois bien que cet acte est sensation, pensée et activité; mais l'esprit lui-même est-il également sensation, pensée et activité? ou bien est-ce plus particulièrement l'un de ces trois éléments qui en constitue l'essence? et, dans cette hypothèse, quel est cet élément? Sur ce mystère il faut interroger la conscience. En général, on nous semble avoir mal compris la nature, la fonction et les limites de cette faculté. La conscience n'est pas simplement la connaissance de tous les actes qui se produisent en nous; car cette connaissance est identique aux actes eux-mêmes. Sentir et savoir qu'on sent, penser et savoir qu'on pense, vouloir et savoir qu'on veut, n'est-ce pas une seule et même chose? Entendue de cette façon, la conscience se confond absolument avec l'activité, avec la sensibilité, avec toutes les facultés du moi, et n'est point une faculté *sui generis*. Mais la vraie conscience est tout autre chose; ce n'est pas une connaissance générale de chaque fait de conscience, c'est dans chaque fait le sentiment intime et profond

de l'action du moi. *Conscience* veut dire connaissanee intime, connaissance dont l'objet propre est le moi et tout ce qui en vient. C'est appauvrir la langue philosophique que de confondre le savoir et la conscience. On peut dire : J'ai conscience de ma volonté, de ma sensation, de ma pensée, parce que tous ces faits sont des actes du moi ; mais on ne pourrait pas dire : J'ai conscience d'un objet étranger à moi, j'ai conscience de Dieu ou de la nature ; l'objet de la conscience est donc toujours ou le moi, ou un acte du moi, ou quoi que ce soit qui a son origine dans le moi. On dit bien la conscience d'une sensation, si on considère cette sensation par rapport à son sujet, comme fait du moi ; on ne pourrait pas le dire, si on la considérait par rapport à son objet ou à sa cause extérieure. Dans tout fait de la vie psychologique, je n'ai jamais conscience que de moi, c'est-à-dire de mon activité, de ma causalité, de ma liberté, de mes facultés. Voilà ce qui fait que la conscience atteint directement la nature intime du moi ; à vrai dire, en tout fait, elle n'atteint que cela.

C'est donc la conscience qui me révèle la nature de mon esprit ; mais comment me la révèle-t-elle ? Tout acte de la vie psychologique suppose deux termes, un sujet et un objet, un principe interne et une condition extérieure, un moi et un non-moi. C'est l'opposition de ces deux termes qui détermine le sentiment du moi, de son activité, de sa causalité. Si l'esprit ne rencontrait pas dans l'expansion de son énergie la résistance des causes extérieures, il serait actif sans le

sentir. Il y a plus, il serait sans avoir conscience de son être. Le moi se surprend et se saisit dans son opposition avec le non-moi. Il se surprend et se saisit, ai-je dit, mais il ne se pose pas encore, tant qu'il est en rapport avec quelque chose qui n'est pas lui ; tant que, par un effort de réflexion, il ne s'est pas replié sur lui-même, il ne se connaît pas tel qu'il est. Pour qu'il se connaisse ainsi, il faut qu'il se dégage de tout contact avec les causes extérieures et qu'il se recueille et se pose lui-même comme objet de son intuition. C'est alors qu'un phénomène tout intérieur se produit dans lequel le moi s'objective, se redouble, et puise par là même le sentiment profond de sa personnalité. Jusque-là l'esprit avait bien une vague conscience de son être, puisqu'il ne vit pas sans se sentir quelque peu vivre. Mais en ce moment il fait mieux que se sentir exister, il se connaît et se possède pleinement.

Maintenant la question que je me suis posée tout à l'heure est facile à résoudre. Parmi les trois éléments de l'acte psychologique, quel est celui qui constitue plus particulièrement la nature de l'esprit? Je réponds : C'est l'activité ; car jamais dans l'acte complexe, je n'ai conscience que de cet élément. Je n'ai conscience ni de l'objet de la sensation, ni de l'objet de la pensée ; je n'ai conscience que de l'énergie interne et spontanée qui fait que du rapport du non-moi avec le moi il résulte une sensation ou une pensée. C'est donc l'activité qui constitue l'essence de l'esprit et l'unité de la vie psychologique.

QUATRIÈME LEÇON.

Théorie des principes des faits de conscience. — But de cette théorie. — Principes de la sensibilité, force vitale, âme organique. — Difficultés de cette étude. — Principe de l'activité. — Deux formes principales de l'activité, spontanéité et réflexion. — Distinction du principe de l'activité d'avec ses formes diverses. — De l'esprit. — Principe de la pensée; deux formes principales, spontanéité et réflexion. — Distinction de la raison et de ses formes. — De l'idéal. — Comparaison des trois principes et des trois faits entre eux par rapport à la loi morale.

J'ai dû jusqu'ici considérer les phénomènes de la vie psychologique en eux-mêmes et sans sortir des limites de la conscience. Je vais maintenant essayer, tout en restant fidèle à la méthode que je me suis imposée, de remonter aux principes externes de ces phénomènes. Le problème toutefois est d'un caractère nouveau. Si les faits observés jusqu'ici étaient dans la conscience, les principes que je recherche sont hors de la conscience; l'observation suffisait à la connaissance des premiers; l'induction seule, aidée de l'observation, peut atteindre

les seconds. C'est donc une question plus difficile et plus hardie que je me propose de résoudre. Voilà pourquoi il importe, avant de l'aborder, de faire connaître dans quel but je l'entreprends. Le véritable objet de ces leçons n'est pas une théorie psychologique, une théorie morale. C'est la question du devoir qui m'a conduit au problème de la destinée de l'homme ; c'est pour connaître la destinée de l'homme que j'ai dû étudier sa nature. Or, pour le but que je me propose, il ne me suffit pas d'avoir décomposé la conscience, d'avoir énuméré et caractérisé tous les éléments qui la composent et d'avoir montré le jeu de chacun dans l'unité de la vie psychologique. Il faut, en outre, que je détermine la valeur morale de ces trois éléments dans leur rapport avec la question morale ; il faut que je sache où est la supériorité, où l'infériorité, et quelle hiérarchie ces facultés diverses forment entre elles.

La conscience, qui ne me trompe jamais, me dit que vouloir est plus noble que sentir. Le sentiment de ma volonté, même sans but, entraînant avec lui l'idée de puissance et de force, m'inspire une certaine estime pour ma nature, tandis que la conscience de ma sensation, ainsi que des désirs et des passions qui la suivent, m'est toujours plus ou moins un témoignage de faiblesse, de misère et de honte. Mais c'est le sentiment de ma pensée, de ma pensée s'élevant dans les sublimes régions de l'idéal et de l'infini, qui me révèle toute la beauté et toute la grandeur de ma nature. Or d'où vient ce sentiment de misère dans la sensation, de

force dans la volonté, de grandeur dans la pensée? Quand il ne serait pas possible de l'expliquer par les principes d'une science supérieure à la psychologie, il n'en serait pas moins irrésistible, et il y aurait toujours lieu d'y chercher une révélation de notre destinée et de la loi qui doit gouverner notre activité. C'est en ce sens que la morale se suffit à elle-même et ne relève ni de la science de Dieu ni de la science du monde; car elle repose tout entière sur ce sentiment profond de la valeur morale des divers faits de notre nature, comme sur une base inébranlable et quand même une science supérieure ne viendrait point rattacher ces faits à des principes qui soient en dehors du moi, ils n'en conserveraient pas moins leurs caractères. Je pourrais ne rien voir au delà et au-dessus de ma conscience; ce qui ne m'empêcherait pas d'y lire toujours clairement ma destinée; car j'y trouverais que ma sensibilité est plus noble que ma volonté, et ma volonté moins haute que ma pensée; d'où je déduirais cette formule de conduite, que la sensibilité doit obéir à la volonté et la volonté à l'entendement. Mais alors il resterait un mystère à éclaircir. Pourquoi cette infériorité de la sensibilité? pourquoi cette supériorité de l'entendement? C'est ce mystère que la métaphysique, aidée de la psychologie, a pour objet d'expliquer, quand elle essaye de remonter aux principes externes des faits de conscience.

Je pose d'abord la question pour la sensation. Ce fait de consience suppose-t-il un principe en dehors

de la conscience, et quel est ce principe? Tant que la question est de telle nature que l'observation et l'induction, j'entends une induction directe, suffisent pour la résoudre, il n'y a point de véritable difficulté. Ainsi il est clair, clair par le témoignage même de la conscience, que la sensation suppose un principe hors du moi; car je sais bien, quand une sensation me survient, que je la subis, quoi que je fasse; si je la subis, ce n'est donc pas moi qui en suis la cause, puisque j'ai un empire absolu sur tous les actes dont je suis cause. Il est vrai que je puis écartèr l'objet qui produit en moi la sensation; mais ma volonté, qui peut quelque chose sur l'objet, ne peut rien sur la sensation elle-même. Quand les conditions de sentir sont accomplies, la sensation survient et me frappe irrésistiblement. C'est ce fait qui me force de rattacher la sensation à un principe autre que moi, par une induction directe non moins sûre que l'observation. Mais maintenant quelle est la nature de ce principe? Ici je suis sur la limite extrême de la conscience; je puis donc encore interroger l'expérience psychologique. Si je fais un pas de plus, j'entre dans le domaine de la psychologie. Quelle est la nature du principe de la sensation? me suis-je demandé. Je puis encore répondre que c'est une force, d'après le témoignage même des sens; car tout ce que je sens et je perçois, je le sens et le perçois comme solide, c'est-à-dire comme résistant; mais pour résister, il faut agir; pour agir, il faut être une cause, une force. Le

principe de la sensation dans l'homme, je ne dis pas dans le moi, est donc une force. Maintenant est-ce une force du genre de celles qui se développent dans la pierre ou la plante? Évidemment non, puisque, seule de toutes les forces de la nature, elle vit et sent. Mais cette force vitale est-elle une ou multiple? est-elle distincte des organes ou se confond-elle avec eux? C'est là une question délicate que la physiologie seule peut résoudre; j'ajoute que c'est la question la plus difficile qu'elle se soit jamais posée. Tant qu'il ne s'est agi que de reconnaître l'existence des divers organes dont se compose le corps, et de déterminer la fonction de chacun dans l'économie générale de la vie physiologique, les naturalistes l'ont fait avec une grande précision. Mais quand il a fallu s'élever jusqu'à l'unité de la vie organique et voir quelle en est la cause, si c'est simplement l'harmonie qui résulte du jeu des divers organes, ou bien s'il est nécessaire d'admettre un principe unique et distinct de l'appareil organique, qui soit lui-même la cause du jeu harmonique des fonctions et de l'unité de la vie organique, les plus grands physiologistes ont hésité. Et cela se conçoit : car la physiologie a comme les autres sciences sa partie visible et sa partie invisible. On voit les organes, mais on ne voit pas les causes qui agissent sous les organes. Or ces causes qui ne se laissent point observer, constituent pourtant le fond des choses dont les phénomènes visibles et extérieurs ne forment que la surface. Si la pensée était enfermée

dans les limites de l'observation, jamais elle n'irait aux causes, principes invisibles des choses; mais, à l'aide du raisonnement et de l'induction, elle s'élève du visible à l'invisible; elle juge de la nature des causes sur l'observation du phénomène. Par exemple, dans le problème qui nous occupe, si elle ne voit pas le principe même de la vie, elle a le sentiment intime et profond de l'unité de la vie. Et alors elle se demande s'il est possible que cette unité soit le résultat d'organes si divers, et si la raison ne conçoit pas nécessairement une cause distincte de tous les organes qui soit le principe de l'harmonie des fonctions et de l'unité de la vie. Ma conviction est que, sous ces organes si divers, il y a une force qui les fait agir et concourir à la vie, une force qui, lorsque l'exercice des fonctions a été troublé et interverti par des commotions extérieures ou des affections internes, rétablit plus ou moins l'harmonie des fonctions entre elles ou même le jeu de chaque fonction; une force qui a été reconnue de tout temps, bien qu'obscurément et sous des dénominations plus ou moins précises, âme appétitive pour Platon, âme sensitive pour Aristote, âme conservatrice ou médicatrice pour certains physiologistes plus modernes; une force enfin qu'on ne peut nier sans tomber dans ce grossier matérialisme qui ne voit dans le corps que des organes, ou sans se perdre dans ce spiritualisme subtil et chimérique qui confond le principe vital avec le principe même de la vie spirituelle. Un homme qui a été enlevé trop tôt à

des études que lui-même regardait comme incomplètes, et qu'il pouvait seul achever, Cabanis, doué du sens physiologique à un haut degré, avait compris que les conditions de la vie n'en sont pas les causes. Après avoir examiné, comme les physiologistes ordinaires, la contexture et le mécanisme de chaque organe, sa fonction spéciale, comment l'un peut agir alors même que la fonction de l'autre est troublée ou défaille complétement, il a su s'élever par l'intelligence des rapports qui unissent les organes entre eux à l'unité de la vie organique et jusqu'au principe de cette unité. Personne avant lui n'a mieux montré pourquoi il y a déjà vie à l'âge où les organes à peine formés fonctionnent si faiblement; pourquoi il y a vie encore à cet autre âge où les organes affaiblis refusent de fonctionner; pourquoi enfin la vie se conserve dans ces terribles maladies où l'organe est déjà en dissolution. C'est que sous la faiblesse des organes naissants comme sous la décrépitude des organes qui vont se dissoudre, se retrouve encore la force vitale pour soutenir l'enfant, pour ranimer le vieillard, pour sauver le malade en arrachant l'organe attaqué aux lois de la matière. Le génie médical est beaucoup plus dans l'intelligence des actes de cette force mystérieuse que dans la science régulière des effets organiques.

Voilà pour le principe de la sensibilité. Je vais rechercher, par une méthode analogue, le principe de la volonté. Mais ici la solution de la question est tout entière dans la psychologie. Quand je produis un acte

de volonté, j'ai conscience que je le produis indépendamment de toute cause étrangère ; car je sais que je pourrais le suspendre ou l'anéantir. Je ne puis donc songer à le rapporter à une cause autre que moi. Il y a un moyen infaillible de distinguer ce qui vient du moi et ce qui vient d'ailleurs, c'est la conscience, c'est-à-dire le sentiment intime de mon activité, et seulement de mon activité dans tous les faits de la vie psychologique. Je n'ai pas conscience de la sensation et de la pensée, à parler rigoureusement, mais de l'action du moi dans la sensation et la pensée. Je pourrais peut-être dire que le principe de cette activité, qui seule fait l'objet de la conscience, est le moi tout entier ; mais à coup sûr, ce qu'on ne contestera pas, c'est que ce principe est inhérent au moi, et que, pour le rencontrer, il n'est pas besoin de sortir de la conscience.

Maintenant cette même conscience ne vous dit-elle pas qu'autre chose sont les actes de la force, autre chose la force qui les produit ? Ne vous atteste-t-elle pas que le moi se distingue de ses actes, qu'il s'en dis-dingue si bien qu'il s'en regarde comme une source inépuisable ? Cela est certain ; il se regarde comme une force qui peut, à volonté, anéantir ou reproduire ce qu'elle a fait, et qui ne le pourrait pas si elle n'était profondément distincte de tous les phénomènes qu'elle engendre. Pouvoir libre que je suis, j'exerce ma liberté d'une manière ou d'une autre, et alors même que je ne l'exerce pas, je sais que je suis

encore maître de le faire. Ainsi, dans la défaillance, dans le sommeil absolu, il y a peu ou point de liberté. Cependant avant qu'il se livre au sommeil ou que la nature le plonge dans la défaillance, l'homme sait que, si certaines conditions organiques ne sont pas détruites, il retrouvera à son réveil la même force qu'il a exercée auparavant. Là est la différence des actes au principe, des formes de la force à la force même. La force qui, de sa nature, est une, absolue, universelle, en tombant dans le temps et dans l'espace, se multiplie, se limite et se localise ; mais même alors elle conserve le sentiment d'une puissance virtuelle supérieure au temps, à l'espace et à toutes les conditions de la réalité. En résumé, l'expérience nous atteste deux faits relatifs au principe de nos actes : le sentiment de la force dans tel ou tel cas, et le sentiment de la force en elle-même.

Voilà donc la force distinguée de ses formes. Or, si j'examine ces formes, je trouve qu'elles se réduisent à deux. C'est un fait positif que, dans certains cas, avant de vouloir, je sais ce que je veux, j'ai pesé les motifs de ma détermination. C'est là vouloir et agir avec préméditation ou réflexion. Mais il n'est pas moins vrai que, dans d'autres cas, j'agis sans m'être proposé d'agir, et que ma volonté n'a pas attendu un jugement de ma raison pour se résoudre. C'est là vouloir et agir spontanément. Spontanéité et réflexion, telles sont les deux formes sous lesquelles le principe actif et volontaire se manifeste. Maintenant

remarquez bien que le premier acte de la volonté n'a pu être prémédité ; car pour se dire à soi-même : « Je ferai telle chose, » avant de la faire, il faut savoir qu'on peut la faire. Or comment le savoir, si on ne l'a déjà faite? Il faut avoir fait acte de liberté pour savoir qu'on est libre ; et d'un autre côté, il faut savoir qu'on est libre pour préméditer une action quelconque. J'aurai occasion de revenir souvent sur ces deux formes de l'activité ; mais ce qui importe le plus ici, c'est de distinguer le principe de ses formes. C'est pour n'avoir pas fait cette distinction qu'on est tombé dans d'interminables discussions sur la liberté ; car alors on n'a pas su reconnaître que dans un sens l'homme est libre et que dans un autre il ne l'est pas. Il n'est pas libre d'une manière absolue ; car cette force dont il est doué, une fois tombée dans le temps et dans l'espace, perd son caractère de liberté illimitée et absolue. Mais, pour être restreinte, la liberté n'en existe pas moins dans ce cas. La liberté a bien des formes ; entre ces formes, soit réfléchies, soit spontanées, il y a des degrés infinis d'énergie. Mais, si vous prenez l'acte libre le plus énergique et le plus complet, vous verrez qu'il y a entre cet acte même et la liberté toute la distance du fini à l'infini. Nul acte n'est la réalisation absolue de la liberté ; nulle vie d'homme n'est une fidèle image de ce principe. Infini dans son essence, il est supérieur à tout acte, à toute vie, à toute nature humaine.

Mais enfin ce principe infini, qu'est-il en soi ? Pris

dans sa manifestation, il constitue la nature intime du moi : considéré dans son infinie puissance, il en devient le type idéal. Quel nom faut-il lui donner ? Ce principe est une force, même la force par excellence. Mais dans ce monde du mouvement et de la vie, dans ce monde où l'inertie de la matière n'est plus qu'une hypothèse absurde, la force n'est-elle pas partout ? Il ne suffit donc pas de dire que le principe de nos actes libres est une force ; à cette force supérieure et vraiment merveilleuse il faut un autre nom. Quand l'être ne manifeste que des propriétés physiques ou mécaniques, il est une simple *force;* quand il vit et qu'il sent, il est une *âme ;* quand il agit de manière à posséder et à gouverner ses mouvements, il est une *personne.* Et enfin, lorsque nous nous représentons la personne avec une infinie liberté, nous concevons alors *l'esprit* dans la pureté et la plénitude de son essence. Simple force, âme, personne, esprit, voilà non pas toutes les manifestations de l'être, mais au moins toutes les formes de l'activité depuis la plus humble jusqu'à la plus haute.

Il me reste à considérer la pensée dans son principe. Et d'abord a-t-elle un principe autre que le moi ? C'est une question qu'il faut toujours se faire quand il s'agit d'un fait de conscience. Or il existe un criterium infaillible par lequel je puis reconnaître si le principe d'un fait de conscience est en moi ou hors de moi ; c'est le sentiment de ma propre action sur ce fait. Ainsi un acte de volonté ne suppose pas d'autre

cause que moi-même, par la raison que j'ai plein pouvoir sur cet acte ; mais, au contraire, je suis forcé de reconnaître à une sensation une cause autre que moi-même, parce que je n'ai aucun pouvoir sur cette sensation. Ce criterium est infaillible ; j'entends infaillible en tant qu'il s'applique aux faits de la nature humaine. En soi ce criterium ne serait pas rigoureux, car il pourrait arriver pour d'autres êtres que, bien que leurs actes ne fussent pas libres, pourtant ils n'eussent pas d'autre origine et d'autre principe que la nature même de ces êtres. Mais pour l'homme être libre, pour l'homme dont l'essence réside tout entière dans la liberté, on peut affirmer sans crainte d'erreur que tous les faits sur lesquels il n'a aucun pouvoir relèvent d'un principe étranger. Si donc je subis une idée comme une sensation, si j'ai la conscience que je ne produis pas plus l'une que l'autre, c'est un signe certain que l'idée, aussi bien que la sensation, a son principe hors de moi ; le principe de la pensée est donc impersonnel. Mais quelle est la nature de ce principe ? Est-ce, comme pour la sensation et la volonté, une force, une âme, un esprit ? Nullement, c'est un principe d'un ordre tout différent. La sensation et l'activité m'avaient conduit à des principes invisibles, mais contingents. La pensée m'élève à des principes non-seulement invisibles, mais nécessaires ; elle me transporte vers le monde de l'infini et de l'absolu. L'existence nécessaire et immuable, tel est le caractère du principe de la pensée dans toutes ses manifestations,

depuis la plus simple vérité mathématique jusqu'à Dieu. Voilà pourquoi on l'appelle raison.

Maintenant je dirai de la raison ce que j'ai dit des principes de la sensation et de l'activité. Toutes les pensées possibles en participent; mais aucune n'est la raison elle-même. Ici encore il faut distinguer le principe de toutes ses applications et l'élever au-dessus de toutes ses formes. La raison étant distinguée de ses formes, il reste à connaître quelles sont ces formes et en quel nombre elles sont. Je trouve encore ici que la raison n'a que deux manières de se produire : ou elle juge sans avoir conscience de la loi de son jugement, ou elle juge avec la connaissance de cette loi. Dans le premier cas, elle juge spontanément et par inspiration ; dans le second, elle juge avec réflexion. Aujourd'hui si mon esprit porte en moi le jugement suivant, ce fait particulier suppose une cause, il sait clairement qu'il le porte en vertu de la loi de causalité. Mais lorsque pour la première fois il a ainsi jugé, il ne distinguait certainement pas l'acte d'avec la loi. Il y a plus, c'est le jugement particulier qui lui a révélé la loi; cela est vrai de la loi de substance, comme de la loi de causalité; cela est vrai de tout jugement nécessaire. L'esprit connaît d'abord le cas concret avant la loi abstraite qui le gouverne; ce n'est que plus tard qu'il en appelle à la loi. Je vais encore développer cette distinction sur un exemple. L'enfant ou même l'homme que son éducation n'a point préparé à saisir les rapports abstraits des nombres, peut ne pas procéder dans

ses jugements comme le mathématicien. Il ne dit pas : *Deux objets, plus deux objets*, font quatre objets en vertu du rapport abstrait de *deux à quatre;* il ne connaît pas les formules générales ; il ne sait pas la loi abstraite qui est le principe de son jugement sur une vérité concrète. Il juge par la seule force de sa raison et sans aucune formule antérieurement connue. Or, qu'y a-t-il là? Il y a la distinction de la raison et de ses formes, la distinction de ces formes entre elles ; il y a, en outre, la démonstration de l'ordre dans lequel ces formes se succèdent dans l'esprit. Il y est évident, 1° que la raison procède par inspiration dans le jugement concret et par réflexion dans le jugement abstrait; 2° que, soit qu'elle procède par inspiration ou par réflexion, elle a toujours la même autorité, ce qui prouve que cette autorité, elle la tire d'elle-même et nullement de la forme spontanée ou de la forme réfléchie ; 3° que la réflexion suppose toujours l'inspiration et vient nécessairement après.

Telle est mon opinion sur les manifestations diverses de la raison. Pour être, pour agir même, elle n'a pas besoin d'avoir conscience de ses lois. Elle se manifeste d'abord spontanément, puis vient la réflexion qui recueille cette manifestation, l'analyse, et en tire une loi qu'elle érige en formule. Cette formule n'est pas la raison ; elle n'en est qu'un étroit symbole, que trop souvent l'esprit se borne à contempler, oubliant dans cette vue exclusive la raison elle-même. Mais on ne saurait y trop penser, quand l'esprit aurait recueilli

toutes les formules qui expriment les actes particuliers de la raison, il serait tout au plus en possession de la logique ; il aurait perdu le sentiment de la raison. Si vous ne savez pas distinguer la raison de la logique, il arrivera que, captifs dans les formules, vous rencontrerez des cas où elles ne vous suffiront pas. Alors comment en sortir, si vous avez restreint d'avance le champ de la raison à cette étroite classification ? Toutes les lois de la raison ne sont pas dans la science : il y a pour le goût, pour le génie, pour le dévouement, des lois qu'aucune méthode, aucune règle, aucun code ne peuvent prescrire. Nulle formule de la science n'est assez vaste pour comprendre toutes les manifestations de la raison, assez absolue pour ne jamais souffrir d'exception. Quand l'esprit, confondant la raison avec ses formes, se fait l'esclave de la loi, il s'expose à rencontrer dans certains cas l'opposition de la loi et de la raison, et à méconnaître l'excellence de la raison. Qu'on y prenne garde ; et qu'on prenne garde aussi qu'en niant ou en rejetant comme illégitime toute manifestation spontanée et instinctive de la raison, la nature humaine ne se trouve condamnée à un certain mécanisme régulier, utile sans doute et peut-être suffisant dans les cas ordinaires, mais qui rendrait impossibles ces grands mouvements qui quelquefois font la vie si haute et si belle. Il faut laisser ce ressort à l'âme humaine ; il faut que dans certains cas elle agisse par une inspiration supérieure aux règles et aux formules. Au reste, ainsi font quelquefois le poëte ou

l'artiste, le savant et l'homme de bien. Je ne rabaisse point pour cela les règles ; quand elles émanent de la raison, elles font loi en morale, comme en littérature, comme dans la science ; seulement je les soumets à la raison comme au principe suprême et au juge sans appel de toutes les lois.

En résumé, la pensée étant comme la sensation un fait sur lequel la volonté n'a aucun pouvoir, relève d'un principe impersonnel. Ce principe, qui est la raison, est supérieur aux principes de la sensation et de la volonté, à la force, à l'âme, et même à l'esprit ; car, entre lui et les autres, il y a toute la distance de la réalité relative et contingente à la vérité absolue et nécessaire. La raison apparaît toujours au sein de cette réalité relative et contingente, elle y prend ses formes. C'est là sa condition de manifestation, il faut le reconnaître ; mais il faut aussi savoir qu'elle est en elle-même parfaitement distincte des formes qu'elle affecte. Qu'est-elle en soi ? Il est impossible de le dire, parce que la raison est l'infini ou l'idéal, et que l'infini ou l'idéal échappe à toute représentation et à toute définition. Pour la raison comme pour Dieu dont elle est sans doute l'organe auprès des hommes, on peut dire ce qu'elle n'est pas, mais non ce qu'elle est. Ce qu'il nous importe de comprendre, c'est que la raison, comparée à ses formes, est dans le rapport de l'infini au fini, de l'idéal au réel. Le beau se manifeste sous la forme réelle et concrète des objets de la nature ou des sentiments de l'âme ; mais aucun sentiment de

l'âme, aucun objet de la nature ne le reproduit dans toute sa pureté et dans tout son éclat. Quand on réunirait les innombrables symboles qui le révèlent, il ne faudrait point y voir la représentation complète et adéquate du beau. Il en est de même du bien; nulle vertu n'en contient le type. Ainsi l'idéal, objet ineffable de la pensée, prend toutes les formes pour se manifester, mais il ne se confond avec aucune. Il faut savoir le reconnaître sous toutes les images, et le concevoir dans sa pure et mystérieuse essence : il le faut, si on ne veut pas que dans l'ordre du bien, la vertu ne s'enferme dans d'étroites maximes; que, dans l'ordre du beau, l'imagination ne se voue exclusivement à la contemplation de quelques symboles imparfaits; que, dans l'ordre du vrai, le génie n'étouffe dans des formules incomplètes. Les lois, les formules, les symboles connus ne suffisent pas toujours. Il faut autre chose dans ces graves et solennels moments où la nature humaine tente un grand effort pour élever son œuvre de vertu, d'art ou de science, au-dessus de la mesure ordinaire de sa création. Il faut qu'alors brille la lumière suprême de l'idéal. Telle est la raison, rayon divin selon Platon, hôte passager et céleste selon Aristote, principe médiateur entre l'homme et Dieu dans le dogme chrétien, principe impersonnel et supérieur à la nature humaine de toute la distance qui sépare l'infini du fini, et à ce titre vraiment divin, dans la croyance universelle de l'humanité.

Nous voilà donc parvenus jusqu'aux principes des

trois faits de conscience, sensibilité, activité, pensée. Ces principes étant la force vitale ou âme organique, l'esprit et la raison, il est facile de résoudre le problème que je me suis posé au début de cette leçon. Je savais, par un sentiment intérieur qui ne trompe jamais, que la pensée est plus noble que la sensation. Mais la raison suprême et métaphysique de cette supériorité et de cette infériorité, je ne la connaissais pas et ne pouvais pas la connaître, enfermé que j'étais dans les étroites limites de la conscience. Maintenant qu'à l'aide d'une induction, toujours fondée sur la conscience il est vrai, j'ai pu en franchir les bornes et atteindre les principes substantiels des faits que j'avais d'abord observés, je suis en mesure de dire pourquoi la pensée est supérieure à la volonté, et celle-ci à la sensation. Entre la pensée, la volonté et la sensation, il y a le même rapport qu'entre la raison, l'esprit et l'âme organique, dont ces faits ne sont que les œuvres. La pensée est le plus noble des actes de la nature humaine, parce que la raison dont elle vient est la plus haute des manifestations de l'être; la sensation est le fait le plus humble de la vie, parce que l'âme organique rentre dans le sein de la nature, qui est la dernière puissance de l'être; l'activité tient le milieu, pour la dignité, entre la sensation et la pensée, comme œuvre d'un principe qui, supérieur à toutes les puissances d'un monde fini et contingent, s'abaisse et s'efface devant les vérités nécessaires et infinies de la raison.

CINQUIÈME LEÇON.

Rapport de la raison à la liberté ; théorie du devoir. — Rapport de la raison à la sensibilité; théorie du bonheur. — Distinction du plaisir et du bonheur. — Des divers plaisirs. — Plaisirs de la sensibilité.—Plaisirs de l'activité. — Plaisirs de la raison. — Harmonie des facultés, principe du bonheur. — Que le bonheur n'est qu'un idéal.

J'ai montré que toute la vie de l'homme se résume dans trois phénomènes inséparables : sensation, action, pensée. J'ai fait voir quelles sont les formes sous lesquelles se produisent les principes de ces phénomènes ; comment la raison se manifeste tantôt par une intuition rapide, tantôt par une laborieuse réflexion, sans cesser d'être elle-même et sans jamais rien perdre de son autorité : comment la liberté se développe en actes volontaires précédés d'une délibération, ou s'échappe en mouvements spontanés qui n'admettent ni comparaison ni choix des motifs ; comment enfin le principe de la sensation, la force vitale, se retrouve sous les fonctions les plus diverses depuis les sourdes

et obscures impressions de la vie végétative jusqu'aux émotions les plus vives et les plus claires de la vie sensitive. J'ai montré, en outre, quel était le rapport en dignité de chacun de ces faits et comment il fallait chercher, en dehors de la conscience, dans l'origine de ces faits et dans la nature même des choses, la raison de ce rapport. Il me reste à voir maintenant quelles sont les conséquences à déduire de ces résultats pour le problème qui nous occupe, c'est-à-dire pour la théorie des droits et des devoirs.

Parmi les vérités nécessaires que conçoit la pensée, il en est qui n'ont aucune prise sur ma liberté et ma sensibilité, par exemple, les vérités de l'ordre mathématique et de l'ordre physique. Mais quand la raison prononce, non sur le vrai, mais sur le bien, elle impose à ma liberté l'obligation d'y conformer ses actes, l'obligation seule nécessité des êtres libres; là est l'origine du devoir. L'origine du devoir n'est pas autre chose que le rapport entre la liberté et la raison, la raison ne prononçant plus seulement sur une vérité à reconnaître, mais sur une vérité à reconnaître et en même temps à réaliser. Il faut respecter la vieillesse, c'est là une vérité tout aussi nécessaire que cette proposition géométrique, les trois angles d'un triangle égalent deux droits. Mais, tandis que celle-ci ne s'impose qu'à ma raison, celle-là s'impose en outre à ma volonté. Ce n'est plus là une vérité morte, faite pour rester éternellement dans la sphère purement abstraite de la science; ma raison la montre à ma

volonté comme une loi à réaliser dans la vie : voilà comment la raison spéculative devient la raison pratique. Entre l'une et l'autre, il n'y a point de distinction radicale à faire comme on l'a tenté. A parler rigoureusement, il n'y a ni raison pratique, ni raison spéculative ; il y a une seule et même raison, c'est-à-dire une faculté dont la fonction dans tous les cas est de concevoir le nécessaire et l'absolu ; or les formes sous lesquelles la vérité nécessaire se manifeste sont très-diverses, mais elles n'en altèrent pas l'essence. Que l'objet de cette vérité soit une figure géométrique, ou une propriété de la nature, ou un attribut d'un être libre, peu importe ; c'est toujours au fond la même vérité, et la fonction de la raison n'a pas varié avec ces différents cas. La distinction de la raison pratique et de la raison spéculative est donc fondée sur la matière et non sur l'essence même de la vérité ; on pourrait tout aussi bien, en suivant le principe qui l'a inspirée, distinguer une raison mathématique, une raison physique, une raison métaphysique, suivant les objets auxquels elle s'applique. C'est donc une erreur profonde d'avoir séparé, comme l'a fait Kant, la raison pratique de la raison spéculative ; c'est une erreur qui d'ailleurs entraîne irrésistiblement la science dans l'abîme du scepticisme, quoi qu'en ait dit le philosophe illustre dont nous venons de parler. A la faveur de cette distinction, Kant croit pouvoir se passer de la raison spéculative pour relever la croyance humaine, abattue sous les coups de l'*idéalisme trans-*

cendental; mais lorsqu'il s'adresse pour cela à la raison pratique, comment ne s'aperçoit-il pas qu'il retrouve cette même raison qu'il a sous un autre titre reconnue impuissante ?

Mais revenons au rapport de la liberté et de la raison. Nous en avons vu sortir le devoir tout entier; je dis tout entier, parce que la sensibilité n'entre pour rien dans ce rapport. Quelque chose qui se passe en elle, le devoir n'en reste pas moins ce qu'il est; car ce qu'il est, il l'est seulement par la raison et la liberté. Je veux faire une hypothèse pour mieux établir ce point capital. Tandis que la raison parle à la liberté et que celle-ci se soumet par un acte de volonté à l'obligation que lui impose la raison, je suppose qu'à ce moment la sensibilité jouisse. Peut-on dire que ce fait change l'obligation, qu'il la fortifie ou l'affaiblisse ? Non évidemment. Ainsi, quand la raison me commande de respecter la vieillesse, de servir la patrie, et que la volonté obéit à cette loi, il peut arriver que ma sensibilité reçoive de la conscience de cette vertueuse action une impression délicieuse. Mais l'effet moral de cette impression est nul en ce sens qu'elle a pu être ou n'être pas sans que la loi prescrite par la raison à la liberté en soit plus ou moins obligatoire. Changez ce phénomène, changez-le tellement, qu'au lieu du plaisir il y ait douleur après le devoir accompli, l'obligation reste toujours la même. Pourquoi ? Parce que encore une fois, l'obligation est une loi absolue et invariable qui emprunte toute sa force

à la raison et qui ne doit rien aux accidents extérieurs : comme toute vérité absolue, elle n'est pas susceptible de degrés ; elle est tout entière ou elle n'est pas du tout. Elle est alors, par rapport à la sensibilité, comme une vérité mathématique ; les accidents de ma sensibilité ne sont pas moins indifférents à cette vérité : Je dois servir ma patrie, qu'à cette autre : Tout phénomène suppose une cause. Ici toutefois entendons-nous bien. Quand je dis que la sensibilité n'a rien de commun avec le devoir, je ne nie pas qu'elle ne puisse agir sur ma liberté. Qui ne sait que le plaisir invite à l'action et que la douleur en détourne? Je soutiens seulement que le plaisir ou la douleur ne font pas que la volonté soit plus ou moins obligée : l'influence de la sensibilité sur la liberté peut être puissante, mais sur la raison, elle est nulle : voilà ce qui fait que l'obligation reste la même dans tous les cas.

Telle est la vraie distinction entre le devoir et le bonheur. Mais entre choses distinctes il peut y avoir des rapports ; n'y en a-t-il pas entre le devoir et le bonheur, et en quoi consistent-ils? C'est ce que je vais essayer de montrer. Souvent il arrive que la sensibilité se trouve bien de la soumission de la liberté à la raison ; ce qui a fait dire que la vertu est encore le meilleur calcul. Quelquefois aussi la sensibilité souffre d'un devoir accompli ; on connaît le vers de Juvénal : « Quand même Phalaris vous présenterait son taureau, il ne faut pas trahir la vérité ! » Toutefois, il faut dire qu'après de longs efforts et de douloureux sacri-

fices, l'âme se rend la tâche plus facile, et, sauf les cas de tragique vertu, arrive, par la résignation, à un calme qui n'est pas sans douceur. C'est en ce sens seulement que peut se concevoir l'accord du devoir et du bonheur ; mais il n'en est pas moins vrai qu'il est impossible de confondre la vertu avec le bonheur ou le bonheur avec la vertu.

Maintenant qu'est-ce que le bonheur? Est-ce le plaisir rapide du moment ? La conscience répugne à le croire ; nous sentons tous que le bonheur n'est pas une impression fugitive, mais une série d'impressions durables, qu'il n'est pas un accident de l'âme, mais un état. Le bonheur est le sentiment d'une vie douce, pleine et facile. Dans toute vie qui est, ou vide, ou agitée, ou laborieuse, il n'y a point de bonheur : or cette vie heureuse n'est possible qu'à deux conditions : 1° que chaque faculté de notre nature se développe dans toute sa force et dans toute son étendue ; 2° qu'un accord parfait règne entre toutes les facultés, en sorte que l'action de l'une ne gêne en rien le plein développement de l'autre. Mais il est facile de comprendre que ce bonheur ne peut être qu'un idéal ; car l'accord n'est jamais ni parfait ni constant. Ce n'est point à dire que cet accord soit contraire à notre nature : il y est profondément conforme ; mais l'expérience nous apprend combien peu la faiblesse humaine permet de le réaliser. A peine la vie a-t-elle commencé que les puissances qu'elle renferme se distinguent en se développant ; la distinction engendre bientôt l'opposition

et l'opposition la guerre. La raison et la sensibilité sollicitent la liberté en sens contraire; la vie alors, c'est la vertu avec les douleurs du sacrifice, ou bien c'est la volupté de la passion avec les remords de la faiblesse.

On ne saurait trop distinguer deux choses : le bonheur et le souverain bien. Le souverain bien n'est ni dans le bonheur, comme l'a soutenu Épicure, ni dans la vertu, comme l'a voulu Zénon ; il est ou plutôt il serait, s'il était possible, dans l'alliance parfaite de l'un et de l'autre. Or l'accord de la raison et de la liberté ne produit que la vertu ; l'accord de la liberté et de la sensibilité n'engendre que le bonheur ; c'est dans l'harmonie seule de la raison, de la liberté et de la sensibilité, que se trouverait le souverain bien. Mais cette harmonie n'est guère de ce monde, elle ne se produit pas naturellement et au berceau de la vie ; elle est le fruit d'un effort sublime et vraiment supérieur à la force humaine dans la plupart des natures, et n'apparaît, quand elle vient, que vers le terme de la vie. C'est alors que l'homme est saint. Dans cet état, à la suite de longs efforts et de nombreux actes de vertu, il arrive que la volonté façonnée au joug de de la raison, obéit spontanément et comme par un instinct de nature à ses prescriptions les plus redoutables et que la sensibilité a tellement l'habitude de la souffrance, qu'elle ne tressaille plus à chaque aiguillon nouveau de la douleur.

J'ai dit tout à l'heure que l'harmonie des facultés

n'est point un fait du premier âge de la vie. Il semble pourtant que l'expérience proteste contre cette assertion ; car c'est au début de la vie qu'apparaît l'innocence, et là aussi n'y a-t-il pas harmonie ? Oui, sans doute, mais c'est une harmonie sans dignité, sans grandeur, car elle est d'un âge qui ne connaît ni la lutte, ni le sacrifice, ni le bien et le mal. L'enfant n'a point l'idée du devoir, ce qui fait que le plaisir ne l'inquiète ni ne le trouble jamais ; il jouit, il souffre, il est incapable de vice comme de vertu. La paix de l'âme en cet âge de la vie ne révèle point le triomphe du bien sur le mal, mais l'absence complète de lutte entre des principes contraires. En résumé, il y a trois états dans la vie, l'innocence, la vertu, la sainteté. L'innocence est le point de départ, la vertu est le moyen, la sainteté est le but. Mais tout comme l'innocence n'est qu'un point dans la vie, de même la sainteté est moins un état réel qu'un idéal dont on approche plus ou moins, mais qu'on ne saurait atteindre. Il ne peut y avoir harmonie parfaite que dans une nature absolument simple ; et c'est pourquoi la sainteté n'appartient qu'à Dieu. Le bien qui résulte de l'harmonie passagère dont la vie humaine offre le tableau, n'est qu'un pâle reflet du souverain bien. L'homme, être un et multiple, simple et complexe à la fois, peut bien aspirer vers l'harmonie parfaite, mais il ne saurait y atteindre : le principe de l'harmonie parfaite étant l'unité, le souverain bien n'est pas de ce monde ; la mort seule peut y conduire. Si

le souverain bien n'est pas de ce monde, il s'ensuit que, s'il peut être proposé comme fin de notre activité, il n'en doit pas être considéré comme la règle. La véritable règle de notre vie, c'est la vertu. Et qu'on ne dise pas qu'ici il y a contradiction dans les mots, et qu'il est impossible que la fin de la vie n'en soit pas en même temps la règle. Quand l'innocence a fait place à la vertu, le travail et le sacrifice s'emparent de la vie; l'homme souffre alors. Or il ne peut se résigner à la douleur, il aspire à la paix, à l'harmonie, au bonheur, en un mot, il y aspire sans le prendre pour règle de conduite; car, lorsqu'il faut agir, il ne se demande pas si l'acte que réclame la raison troublera ou non la paix de son âme; il sait qu'il doit agir, que le résultat de son acte soit la paix ou le trouble de ses facultés. L'homme, ici-bas, je ne saurais trop le répéter, n'a pas pour destinée de faire régner la paix dans son âme, mais d'y faire régner la vertu; le mot de sa mission est devoir et non bonheur. Pour le devoir, il faut qu'il accepte la guerre; pour le devoir il faut qu'il se déchire les entrailles, et, si, dans l'excès de sa souffrance, il a le droit de soupirer après le bonheur, qu'il songe bien que c'est à Dieu qu'appartient le soin de cette autre destinée. Maintenir la supériorité de la raison sur la liberté, de la liberté sur la sensibilité, telle est ma loi en ce monde. Que si, pour y être fidèle, il faut qu'une lutte s'engage, mon devoir est de la soutenir, non de la faire cesser. C'est à la suprême Providence à voir si ma destinée finit là.

Je n'ai parlé jusqu'ici que du bonheur en général ; je voudrais, en outre, rechercher sous quelles formes se produit le bonheur, et par quelles voies il entre dans l'âme. Mon but, en faisant cette analyse, serait de montrer combien est vaine l'opinion qui suppose que le bonheur est la destinée de l'homme dans ce monde-ci.

Sans système arrêté d'avance sur le bonheur, je veux demander à l'expérience combien il y a de genres de plaisirs. Qu'à l'occasion de certaines impressions organiques, l'âme se trouve agréablement ou douloureusement affectée ; que cette affection ait lieu indépendamment de toute intervention de la raison et de la volonté, c'est ce que l'observation la plus superficielle peut saisir. Le plus souvent sans doute la raison, la volonté et la sensibilité entrant simultanément en jeu, produisent un phénomène complexe, mélange de sensation et de sentiment. Mais même dans ce cas (et j'avoue qu'il serait difficile d'en citer où il n'y eût pas simultanéité d'action dans nos diverses facultés) il arrive souvent que le phénomène qui en résulte est une pure sensation. Ce plaisir ou cette douleur varient selon la force et la nature même des causes qui les produisent. Ainsi la sensation en résulte, tantôt de la sensibilité proprement dite, tantôt de l'imagination, tantôt de la passion. Lors même qu'elle est une simple impression des sens, elle varie selon la nature des organes ; mais il est facile de voir qu'entre toutes ces sensations il y a différence de forme et non de

nature. Les plaisirs de l'ouïe, de la vue, du goût, de l'odorat et du tact sont de la même famille. Quant aux plaisirs de l'imagination et de la passion, fort différents en apparence des sensations organiques, ils s'y ramènent aisément. L'imagination n'est que le reflet de la sensibilité : je parle de cette imagination passive qui ne fait que reproduire ou prolonger l'impression sensible en l'absence de l'objet. La passion, quelle qu'en soit la forme, désir calme et profond, ou mouvement subit et irrésistible, naît toujours de la sensibilité et de l'imagination. C'est donc la sensibilité qui est le fond et la racine de tous les phénomènes de ce genre.

Je passe à un autre ordre de phénomènes. Je suppose que la sensibilité n'est affectée que de plaisir par les causes qui l'entourent; que la mémoire est pleine de doux souvenirs, et l'imagination de charmantes images; qu'enfin toutes les voies de la sensibilité sont ouvertes au bien-être; si dans cette hypothèse l'activité personnelle est endormie ou suspendue, ou seulement affaiblie, je dis que le plaisir, tout en restant ce qu'il est, serait mêlé d'une affection pénible. C'est un fait d'expérience intime que toutes les fois que l'activité personnelle est gênée dans ses développements par quelque cause que ce soit, il survient un malaise profond. Ainsi l'âme souffrira, si une maladie paralyse les organes qui sont les agents immédiats de l'activité volontaire. Changez l'expérience, tout en rétablissant l'exercice des organes physiques de l'ac-

tivité interne ; supposez cette activité même suspendue ou détruite par des causes qui aient prise jusque sur l'âme ; imaginez une volonté qui n'agisse plus, condamnée qu'elle serait à ne pouvoir agir efficacement, le même phénomène se reproduira. En vain plongerez-vous dans toutes les voluptés des sens l'homme dont vous aurez paralysé l'activité, vous le verrez souffrir et périr de langueur et d'ennui. C'est que l'homme porte partout et toujours le besoin d'agir et d'agir librement, et que dans le bien-être comme dans la misère il veut être traité en être actif et libre, en personne et non en chose ; il sent combien le dégrade l'esclavage, et ce sentiment est la plus cruelle souffrance qu'il puisse éprouver.

Enfin, n'est-il pas vrai qu'indépendamment du développement de la sensibilité et de l'exercice des facultés volontaires, la simple aperception de la vérité fait bien, comme la vue de l'erreur fait mal ? N'y a-t-il pas des joies connues seulement du savant, calmes et pures comme la source dont elles viennent, et que proclame ineffables quiconque les a réellement senties ? Qui en doute ? qui doute que, si Archimède, Newton ou Leibnitz nous avaient raconté leur vie, nous aurions une nouvelle histoire du bonheur. Et non-seulement le vrai nous agrée et le faux nous déplaît, mais nous reportons nos sympathies et nos répugnances sur les organes de la vérité et de l'erreur. La société des esprits bien faits nous charme ; celle des esprits faux ne nous inspire qu'ennui et dégoût ; le

sophisme nous irrite, la subtilité nous fatigue, mais le bon sens nous réjouit toujours. Au reste, bien que l'esprit aime à retrouver sans cesse les vieilles et simples vérités du sens commun, il faut convenir que ce qui le ravit le plus dans le commerce avec la vérité, c'est le nouveau, l'imprévu et l'extraordinaire.

Voilà trois sources de bonheur qu'il est aussi impossible de nier que de confondre. Cela posé, il est facile de voir que le bonheur n'est pas un fait si simple, ni si commun qu'on pourrait le croire; car le bonheur n'est pas moins que l'harmonie des plaisirs des sens, de l'intelligence et de l'activité. En vain Newton puisera-t-il dans la découverte des vérités les plus hautes d'ineffables jouissances; si son activité personnelle est enchaînée, ou si son corps est en proie aux fléaux naturels, il ne sera point heureux. Il n'y a de bonheur ni dans la pensée sans l'action, ni dans la science et dans l'action sans le bien-être. Je ne veux pas dire toutefois que les trois éléments dont il se compose sont d'une valeur égale; mais quel que soit le rôle de chacun dans la vie, il n'en est pas moins vrai que le bonheur n'apparaît qu'en vertu de leur harmonie.

Maintenant quelle est la part de chaque élément dans le résultat général de la raison, de la sensibilité et de l'activité? quelle est la source de bonheur la plus riche? Si je compare d'abord les plaisirs de la sensibilité et ceux de l'activité, ou, pour parler un langage plus simple, les plaisirs extérieurs aux plaisirs

intérieurs, je ne puis concevoir le moindre doute sur la question. Tout phénomène de conscience ayant, ainsi que je l'ai démontré dans les précédentes leçons, pour sujet l'activité du moi, il s'ensuit que cette activité est la racine même du plaisir, quelle qu'en soit la source. N'est-il pas vrai dès lors que tout ce qui porte atteinte à l'activité ruine le plaisir par la base? Pour que le plaisir des sens soit goûté, il faut à l'âme du calme et une conscience claire de ses actes. Or cette conscience s'affaiblit ou se fortifie selon que l'activité croît ou décroît; ce calme n'est possible que par l'énergie d'une volonté qui écarte ou dompte les influences du dehors. D'une autre part, l'énergie de volonté est encore la condition de la durée du plaisir, l'âme ne conservant ou ne prolongeant les impressions qui lui viennent du dehors qu'autant qu'elle est libre et forte à l'intérieur. Autrement l'âme ne fera qu'effleurer les divers plaisirs que lui envoie le monde extérieur. Enfin, la force de la volonté fait la santé du corps. Quand les passions ont troublé et ébranlé l'intérieur, il arrive que les impressions extérieures venant à frapper le corps, le trouvent sans défense et l'accablent aisément, tandis que l'âme calme et forte fortifie les organes. La résignation est un fait qui prouve bien cette vérité; principe de dignité pour la vie interne, elle est pour la vie extérieure une condition de santé. La force de volonté est donc le principe de l'existence, de l'intensité, de la durée du plaisir, et en même temps jusqu'à un certain point le

principe de la santé du corps. C'est là, du reste, une vérité de conscience dont il n'y a pas de démonstration possible. Voulez-vous savoir pour quelle part la volonté contribue au bonheur, appelez-en au sentiment intime de ce qui se passe en vous. Ici, pour croire, il faut sentir; pour sentir le rapport de la volonté au bonheur, il faut avoir fait acte d'énergie personnelle au moment du plaisir; il faut avoir fortifié et en quelque sorte armé le for intérieur par un exercice constant de la liberté contre les causes extérieures; il faut, après avoir lutté contre la tyrannie de la nature qui marque le début de la vie, avoir assuré l'empire de la volonté et la paix de l'âme, mais une paix si forte et si profonde qu'elle n'ait plus rien à craindre des orages de la vie extérieure. Celui-là seul qui a senti toutes ces choses en lui-même comprend jusqu'où peut aller l'influence de la volonté sur le bonheur.

Mais la paix de l'âme suffit-elle au bonheur? Je vois bien qu'elle en est la condition; mais en est-elle la source? Pour être heureux, il faut être libre et fort; mais, réduite à la liberté et à la force, la vie est bien vide. Où est donc l'objet qui doit satisfaire cette soif de bonheur? Cet objet, c'est la raison qui le présente à l'homme en lui révélant l'idéal. La sensibilité donne le plaisir, la volonté le calme, la raison seule donne le bonheur; car c'est elle qui provoque l'amour dans la nature humaine par la manifestation de l'idéal, et c'est l'amour qui fait éclore le bonheur. Sans doute ce bonheur même n'est possible qu'à la condition du

bien-être et du calme; mais il gît tout entier dans la communion de l'âme avec l'objet que la raison nous révèle, avec l'idéal.

Maintenant cet état de l'âme qu'engendrerait l'union du bien-être, du calme et de l'amour, est-il possible? Pourrions-nous citer, je ne dis pas une seule vie, mais une seule époque dans la vie, où une parfaite harmonie règne entre toutes les facultés, où la satisfaction de tous les appétits sensibles produise un bien-être complet, où un calme absolu naisse de la soumission de toutes les passions à la volonté, où, à la faveur de ce bien-être et de ce calme, l'âme puise dans le commerce du monde idéal que lui montre la raison d'ineffables jouissances? Non, cette époque n'a jamais existé pour personne. Quelques âmes ont pu seulement sentir ce bonheur un instant. Elle est bien dure cette vérité qu'un sentiment intime et profond de la réalité me force de vous dire; mais il est de mon devoir de vous la dire. Le bonheur n'est qu'idéal ici-bas. Quand vous seriez Newton, les nécessités de la nature pèseront à la fois sur votre corps et sur votre âme. Combien d'influences viendront engourdir l'activité de votre esprit? Combien de besoins la solliciteront et finiront par l'arracher à ses savantes méditations pour la replonger dans les misères de la vie actuelle. Encore si la sensibilité était le seul obstacle au bonheur! Mais qui ne connaît la faiblesse et les bornes étroites de nos meilleures facultés? La liberté manque de force ou de lumière, et alors ou elle chancelle ou elle marche en

aveugle. La raison, cette faculté divine, se trouble et s'obscurcit trop souvent, et alors quel n'est pas l'effroi et la tristesse dont l'âme est saisie quand elle retombe dans la profonde obscurité du monde qu'elle habite? Il ne faut pas avoir vécu longtemps pour comprendre que le bonheur ici-bas n'est qu'idéal.

SIXIÈME LEÇON.

Théorie de l'amour. — Distinction de l'amour sensible et de l'amour pur.—Principe de l'amour sensible, une sensation. —Principe de l'amour pur, un sentiment et un jugement de la raison. — Distinction du beau, de l'agréable, de l'utile. — De l'enthousiasme. — Symbole de cette théorie dans l'antiquité; deux Vénus.

Je devais aujourd'hui vous entretenir des différents devoirs qui sont fondés sur le rapport de la liberté à la raison; mais quelques personnes ayant trouvé que, dans l'analyse du bonheur, j'avais à peine fait mention d'un phénomène qui s'y rapporte et qui y joue le premier rôle, je veux parler de l'amour, cette leçon sera consacrée à combler cette lacune. L'amour, qui, tel que je l'entends, a fait l'objet d'un des plus poétiques dialogues de Platon, a pour origine le sentiment de l'idéal; l'idéal nous étant révélé par la raison, l'amour marque l'intervention de la raison dans la question du bonheur. Rappelez-vous que la vie se compose de trois faits, qui sont la sensation, l'action, la pensée;

rappelez-vous encore qu'à chacun de ces trois faits s'attache une affection de plaisir ou de peine. Or un homme ne peut jouir ou souffrir sans que ce double phénomène ne laisse dans l'âme, en la quittant, le désir ou la crainte, l'amour ou la haine, le désir du plaisir ou la crainte de la douleur, l'amour de l'objet qui a causé le plaisir, la haine de l'objet qui a produit la douleur. Voilà la forme la plus simple de l'amour. Il a pour principe le plaisir, lequel a pour principe lui-même le sentiment de la vie. La vie, le plaisir, l'amour, trois phénomènes dont l'analyse ne doit pas plus méconnaître la différence que le rapport. L'amour naît du plaisir ; mais le plaisir affecte des formes bien diverses: sensation grossière lorsqu'il est dû aux impressions organiques, sentiment de satisfaction intérieure lorsqu'il résulte de la force et de la paix de l'âme, extase délicieuse lorsqu'il émane du commerce de la raison avec l'idéal, il est toujours le principe d'un amour auquel il communique ses divers caractères. Voilà pourquoi l'amour est un fait simple et indéfinissable. D'où vient l'amour ? Du plaisir. D'où vient le plaisir ? C'est un fait qui n'a point d'origine. On peut bien disserter sur les différents genres de plaisir et d'amour; mais il n'y a rien à dire sur la nature de l'un et de l'autre. On dit, pour expliquer l'amour, qu'il vient du sentiment du beau : mais d'où vient le sentiment du beau lui-même? Pourquoi et comment diffère-t-il du sentiment du vrai et du bien? Évidemment c'est le phénomène du plaisir qui fait toute la différence.

Lorsque le vrai ou le bien se manifeste et qu'un sentiment de plaisir suit cette manifestation, le vrai ou le bien devient le beau. Or ce sentiment ne peut se produire sans provoquer dans l'âme le mouvement que nous appelons l'amour. Ainsi l'amour a pour origine sans doute le sentiment du beau ; mais le sentiment du beau naît lui-même du plaisir. Voilà tout le mystère. Si l'homme n'était qu'une intelligence, s'il n'éprouvait aucun sentiment de plaisir à la suite de l'aperception de la vérité, le vrai et le bien ne seraient jamais le beau ; mais c'est parce qu'il ne peut échapper à ce sentiment de plaisir, lorsqu'il conçoit et qu'il juge ce qui est vrai, ce qui est bien, qu'il est capable de sentir ce qui est beau. Le jugement de la beauté n'est donc pas seulement un jugement, c'est un jugement pour ainsi dire sous l'enveloppe d'un sentiment. Le jugement du beau n'est en soi que le jugement du vrai ; il produit cet amour qui se rapporte à la raison, mais il ne le produit qu'en vertu du sentiment.

Il n'en est pas ainsi des plaisirs de la sensibilité et de l'amour que ces plaisirs provoquent ; ils ne sont point accompagnés ou précédés d'un jugement. En présence des objets qui sollicitent les appétits sensibles, la raison se tait, et comme il n'appartient pas à la sensibilité de les considérer au point de vue du vrai ou du bien, ils diffèrent essentiellement des plaisirs qui naissent du sentiment du beau et ne produisent jamais ce genre d'amour qui s'attache à la beauté. Les philosophes français du dernier siècle, frappés du phénomène

de plaisir qui signale la présence de la beauté, ont cru que l'*agréable* et même l'*utile* avaient la même origine que le beau, puisque le plaisir les accompagne également, et ont confondu par là le beau, l'agréable et l'utile. Mais, pour ne parler que de l'agréable, il est évident qu'il diffère essentiellement du beau. Le beau repose sur un sentiment et un jugement; l'agréable ne repose que sur un sentiment.

Il suit de là que les objets *agréables* et les objets *beaux* qui provoquent l'amour le provoquent et le satisfont d'une manière différente. En effet, le propre du jugement de la raison est la permanence et la nécessité. Les rapports du nombre me paraissent vrais; quand ils se réalisent et produisent des lois dont l'action est manifeste, ces lois m'apparaissent avec un caractère d'ordre et de bonté. Le plaisir vient ensuite, et ces lois, vraies en elles-mêmes, bienfaisantes dans leur action, deviennent belles à mes yeux. Au contraire, les objets agréables qui excitent en moi des plaisirs, ne provoquant pas comme les objets beaux un jugement nécessaire, universel, absolu, de la raison, changent de caractères suivant la disposition de l'âme, tantôt charmant la sensibilité, tantôt ne lui inspirant que de la répugnance. C'est là ce qui a fait encore que, tout de même que les objets simplement *agréables* le sont toujours plus ou moins, tandis que les objets *beaux* le sont d'une manière absolue parce qu'ils le sont en vertu de la raison qui est elle-même absolue, le jugement ou manifestation de la raison est immua-

ble, et la sensation, manifestation de la sensibilité, est variable. De là deux sortes d'amour, l'un dans lequel entre un élément nécessaire et constant, l'autre tout entier accidentel et fugitif. C'est le sentiment de cette différence qui a introduit dans la philosophie et dans l'art grec l'opposition des deux amours, des deux Vénus : l'une, fille de la Sensibilité, est représentée sortant du flot de la mer, image de l'inconstance et du changement ; l'autre est la Vénus céleste, fille de la Raison : elle a pour père, dans le mythe grec, le maître des dieux.

L'amour pur, l'amour qui naît du commerce de l'âme avec les hautes idées de la raison, ne se distingue pas seulement de l'amour sensible par ses antécédents ; il en diffère aussi par sa nature. Il est plus calme que l'amour sensible, et même dans ses plus vifs transports il ne dégénère jamais en une frénésie qui enlève à l'âme l'emploi de ses facultés et même la conscience de ses actes. C'est le caractère propre de ce genre d'amour, d'unir le calme à l'énergie, la parfaite possession de soi-même à l'enthousiasme. On a trop dit que l'amour des sens se révèle par l'intensité et l'amour pur par la durée. Cet amour est durable sans doute, fondé qu'il est sur la solide base de la raison ; mais il peut être énergique, plus énergique même que l'appétit sensible. Pour le nier, il faudrait avoir méconnu l'enthousiasme, ce phénomène que Platon invoque dans le Phèdre pour l'opposer à l'irritation frénétique des sens, et qu'il appelle un saint *délire*. Ceux qui parlent san

cesse de la froide raison la confondent avec ses formes, avec le raisonnement, avec la science. L'essence de la raison, au contraire, c'est l'intuition rapide et spontanée, c'est l'enthousiasme, c'est l'extase. La réflexion et le raisonnement n'en sont que des formes inférieures. C'est ce que Platon a senti admirablement lorsque, dans le Phèdre, il montre que le raisonnement, toujours clair et toujours froid, n'est fait que pour la partie inférieure de la nature humaine. En effet, la haute partie de l'humanité est soustraite à l'empire du raisonnement comme à celui de la sensibilité et s'envole sur les ailes des idées dans la région des vérités éternelles. L'intuition du beau ne vient pas plus d'un raisonnement que d'une sensation; voilà pourquoi la science, qui ne reconnaît que la sensation et le raisonnement, arrive à le méconnaître. Ou elle le confond avec l'agréable et l'utile, ou en présence d'un beau poëme ou d'une belle statue elle demande : Qu'est-ce que cela prouve? Et en effet le beau ne prouve rien, et même n'a rien de commun avec la démonstration. On ne prouve pas l'enthousiasme, pas plus qu'on ne doit chercher à quoi il est bon. L'âme y croit quand elle le sent, et quand elle le sent elle l'adore sans se demander autre chose. Aussi, dans le dialogue du Phèdre, tous les arguments du sophiste que Platon fait intervenir viennent se briser devant ce seul mot : Enfin j'aime la beauté. Vous me prouvez fort bien que les statues de Phidias ne devraient me causer ni plaisir ni peine; qu'il ne me revient aucun avantage de cette

contemplation; qu'il n'y a rien là qui puisse exciter mes désirs ni satisfaire mes besoins. Vous me prouvez cela par le raisonnement, mais il n'en est pas moins vrai (et c'est un fait aussi positif que les faits sensibles), qu'en présence du Jupiter Olympien, j'éprouve un sentiment qui me paraît incomparablement supérieur en énergie et en étendue à tous les plaisirs des sens et qui s'empare de mon âme avec tant de force et de plénitude que je ne suis pas même en état de vous suivre dans vos raisonnements. Je sais que l'on a jeté beaucoup de ridicule sur ce qu'on appelle l'amour platonique en interprétant fort mal la théorie du philosophe grec. Mais, malgré ce ridicule, il reste vrai et il restera vrai aussi longtemps que durera la nature humaine que du commerce de l'âme avec la beauté idéale naît un amour qui n'a que le nom de commun avec l'appétit sensible. Il faut donc reconnaître les deux faits; il faut accepter les deux Vénus, les deux amours. Et non-seulement il faut les accepter, mais il faut comprendre que l'amour pur est, quant au bonheur même, un principe de vie bien supérieur à l'appétit. Il est certain que les plaisirs du poëte, les plaisirs de l'artiste, de l'ami de la nature, dépassent en durée, en variété et même en intensité les jouissances les plus vives de l'intempérance et de la volupté. Le mortel qui aurait pu retenir quelques instants dans ses entrailles les transports de l'enthousiasme, dit Cicéron, jouirait tellement qu'il en mourrait.

Le bonheur parfait serait dans l'harmonie constante

des deux sentiments et des deux amours ; mais cette harmonie est le plus souvent impossible. C'est presque toujours par le sacrifice des plaisirs et des désirs sensibles que l'âme s'élève à cet ordre supérieur de sentiments où l'amour prend naissance. Les plaisirs rationnels coûtent bien des larmes. *Beati qui lugent*, a dit l'Évangile. Ceux qui ne pleurent pas ne peuvent comprendre ces joies ineffables de l'âme qui sent qu'elle souffre pour la vertu.

Au reste, on a dit beaucoup trop de mal de la nature et de cet amour inférieur que je ne veux en aucune manière comparer à l'amour pur. Le vrai sage ne se refuse point à l'amour des sens tant qu'il n'est point condamné par les inspirations de l'amour pur ; seulement il sait que les plaisirs que donne la sensibilité sont fugitifs et incertains et s'arme de résignation contre leur inconstance. Les stoïciens (je parle des stoïciens grecs) avaient bien compris ce rôle. La résignation envers la nature, l'obéissance à la raison et la disposition ferme à sacrifier toujours le plaisir au devoir quand il faut choisir entre les deux, telle a été leur constante pratique. L'homme est un tout complet qui ne se laisse pas mutiler ; en vain le sophisme, en vain l'esprit de système suppriment telle ou telle de ses facultés, l'indestructible nature la maintient et l'oppose toujours aux systèmes exclusifs. Seulement, sans rien supprimer, on peut et on doit subordoner une faculté à une autre. Il faut sacrifier l'amour qui passe à l'amour qui ne passe point.

Platon a dit : Il n'y a pas de science de ce qui passe ; il aurait pu dire, et il a dit implicitement, qu'il n'y a pas d'amour de ce qui passe. Qu'est-ce, en effet, qu'un sentiment qui varie nécessairement avec son objet ? L'amour, comme toute puissance de l'âme humaine, aspire sans cesse à s'élever en changeant d'objet. Il se prend à la nature d'abord ; puis il la quitte bientôt pour un être supérieur, pour la personne. Il ne se repose point encore là ; il veut franchir la distance qui le sépare de l'idéal et s'attacher à ce suprême objet de ses désirs. Mais il ne lui est pas donné de le joindre et de pouvoir s'unir à lui ; quelque effort qu'il fasse pour y arriver, il ne communique avec l'idéal suprême, avec Dieu, que par l'intermédiaire des vérités éternelles de la raison ; il ne le sent donc point intimement, et jusque dans cet effort surnaturel en quelque sorte qu'on nomme l'extase, il ne réussit pas à se fondre en Dieu, car alors même il ne peut perdre la conscience, c'est-à-dire le sentiment de lui-même.

VIIe LEÇON.

Théorie des diverses formes du devoir. — Devoirs de justice. — Devoirs de dévouement. — Caractère des uns; caractère des autres. — Insuffisance de la théorie de Kant. — Supériorité des devoirs de dévouement. — Jusqu'à quel point peut-il y avoir opposition entre la justice et le dévouement. — Du fanatisme. — De l'enthousiasme. — Des passions. — Application de cette distinction à la politique. — Fond et forme de la société. — Origine des droits du citoyen. — Double mission du gouvernement, empêcher le mal, faire le bien. — Protection et bienfaisance. — Avenir de la société. — Émancipation de l'individu, principe salutaire

Après vous avoir entretenus de la nature de l'homme, des facultés qui la constituent et des principes auxquels on peut les rattacher en dehors de la conscience, après avoir traité du devoir en général et du bonheur, il me reste, pour terminer ces prolégomènes, à suivre l'idée du devoir dans ses principales applications et sous ses formes essentielles, en un mot, à tracer sommairement l'esquisse d'une théorie des devoirs.

Mais je veux auparavant vous rappeler le principe qui domine toutes ces leçons, et que, pour cette cause, je ne me lasserai point de reproduire, c'est que la raison, faculté qui nous révèle le vrai dans l'ordre moral comme dans l'ordre de la nature et dans la sphère de la métaphysique, est infinie comme Dieu son objet suprême, que par conséquent, de même que Dieu, elle est supérieure à toutes ses manifestations, et que, depuis l'application la plus humble jusqu'aux plus grands principes avec lesquels on serait tenté de la confondre, elle plane sur toutes ses formes à égale distance des plus vulgaires et des plus hautes. Or, de cet attribut de la raison il suit que la morale et la législation ne peuvent pas plus saisir et représenter l'essence de la raison, dans une seule formule ou dans plusieurs, que la métaphysique ne peut renfermer l'essence divine, soit dans un symbole unique, soit dans l'immense variété des symboles dont se compose le monde. Entre la raison et tout l'ensemble des formules qui l'expriment, il n'y a pas d'équation possi ble, pas plus qu'entre Dieu et le monde.

Ce qui est vrai de la raison en général, l'est également de la raison s'appliquant aux actes de la volonté et devenant par là la loi morale. Cette loi, soit qu'on la considère par rapport au sujet de l'action, soit qu'on l'envisage relativement à l'objet, est toujours supérieure à toutes ses formes ; comprise par un effort de réflexion ou conçue par une inspiration soudaine, elle a toujours la même autorité. Il en est de

même de la loi par rapport à ses objets : ou c'est un devoir de stricte justice qu'elle prescrit, ou c'est un devoir de charité, ou enfin c'est un devoir de dévouement ; assurément ces devoirs diffèrent beaucoup entre eux ; ils diffèrent par les difficultés de l'action, par le mérite intrinsèque, par la manière dont le législateur la considère, mais ils sont profondément identiques par l'obligation. Devant la loi humaine, devant l'opinion publique, un devoir de charité et surtout un devoir de dévouement n'est pas obligatoire comme un devoir de justice ; devant Dieu et dans le sanctuaire de la conscience, même obligation pour tous. C'est là une conséquence directe et infaillible de l'unité et de l'identité de la loi morale sous toutes ses formes ; mais cette conséquence est une vérité d'une si haute importance que nous ne saurions trop insister pour en faire ressortir l'évidence.

Le principe de toutes les lois positives, de tous les codes humains, peut se résumer dans ces deux mots : devoir de respecter la personne d'autrui, droit de faire respecter la sienne propre ; la justice est là tout entière. Mais n'y-a-t-il rien au delà ? Toute la destinée humaine se borne-t-elle à respecter la liberté d'autrui et à faire respecter la sienne ? N'y a-t-il pas des situations où l'homme se sent obligé à faire plus que de respecter la liberté d'autrui, où il comprend le devoir de lui porter secours, dût-il même exposer sa propre vie ? Mais citons des exemples. En stricte justice, nul n'a le droit de porter la main sur la propriété

d'autrui ; c'est un principe qui découle nécessairement du droit de respect pour tout ce qui concerne la personne. Vous ne pouvez rien sur ce qui est à moi, et fussiez-vous dans la plus profonde indigence, vous n'avez pas le droit de me dérober une obole, à moi qui suis opulent. La spoliation la plus légère est la violation d'un droit contre lequel aucune situation du monde ne peut créer de droit. Rien ne saurait la justifier, ni ma richesse, ni votre misère. En un mot le droit est absolu et ne transige point avec la circonstance. Mais si cet indigent qui me tend la main n'a pas le droit de me prendre une obole ; si, lorsqu'il m'aura exposé sa détresse, il n'a pas le droit de me contraindre à la soulager ; si enfin moi-même qui lui refuse du secours je n'emporte pas en le quittant le remords d'avoir attenté à la liberté d'autrui, qui oserait dire pourtant qu'à la vue de cette infortune, je ne trouve pas dans ma conscience l'obligation de secourir ce malheureux ? Oui, en présence d'une infortune à laquelle la société n'accorde aucun droit de secours, j'entends une voix intérieure qui n'est pas celle de la pitié, bien que la pitié s'y mêle, et qui m'impose l'obligation de subordonner mon droit à un devoir supérieur. Quand Thémistocle refuse la récompense du roi de Perse qui lui propose de combattre contre son pays, il ne fait qu'un acte de justice, car il n'a pas le droit de venir imposer à ses concitoyens même les bienfaits du grand roi. Et quand cet acte de justice devrait lui coûter la vie, il n'y aurait pas encore là ce

que j'appelle dévouement, car le devoir qu'il remplit, tout héroïque qu'il soit, sa patrie a le droit de le lui imposer. Mais qu'Aristide, banni injustement par ses concitoyens, quitte la terre étrangère où il s'est réfugié, et revienne à travers la flotte et les armées du roi de Perse, offrir à ses concitoyens ingrats de mourir dans leurs rangs, je dis qu'il y a là autre chose qu'un acte de justice, qu'il y a un acte de dévouement. La vie de Vincent de Paule est sainte, non parce qu'elle a été consacrée à la pratique de la justice, mais parce qu'elle a été un dévouement perpétuel aux misères de ses semblables. Les grandes choses qu'il a faites dépassaient les limites de la justice et du droit ; il les a faites librement, ne prenant conseil que de lui-même, sous l'empire d'une obligation absolue, mais en même temps tout individuelle, qu'aucune autre autorité que celle de la conscience ne lui prescrivait, et que nul homme, s'il y avait manqué, n'avait le droit de lui rappeler. C'est une noble erreur de la part de quelques moralistes d'avoir imposé aux hommes le dévouement et l'abnégation.

Il y a donc deux morales bien distinctes, quoique fondées sur le même principe, l'obligation ; l'une qui ne comprend que les devoirs qui supposent des droits chez la personne qui en est l'objet, et qui, bornant tous ses préceptes au respect de la personne, autorise la contrainte envers tout agent libre qui contrevient à ces préceptes ; l'autre qui, dépassant le principe de la justice, nous impose, outre le respect des droits des

autres, le sacrifice de nos droits au salut et au bonheur de nos semblables, mais sans poser de formule et sans autoriser de contrainte. Tandis que les sociétés humaines ont institué des juges et des bourreaux pour contraindre les individus à respecter la justice, le code du dévouement, ce code tout entier d'amour et de charité, n'a point de force humaine chargée de le maintenir, et le défaut d'héroïsme n'est point un crime dont les tribunaux de la terre puissent connaître. Mais, pour n'être pas un devoir de stricte justice, gardez-vous de croire que l'héroïsme ne soit qu'un mot inventé par l'esprit de système; car les faits en proclament l'existence avec éclat : le genre humain, qui ne fait pas de système distingue profondément la probité de la bienfaisance, et même l'homme juste qui meurt pour ne pas nuire à autrui, du héros qui, pouvant vivre sans violer les lois de la justice, dévoue sa vie au salut de ses semblables. L'Évangile qui contient à la fois les détails les plus touchants de la justice et les exemples les plus sublimes de la vertu de dévouement, résume ainsi toute la morale supérieure : Aime ton frère, sacrifie-toi pour lui, et tu auras accompli la loi. La loi suprême, c'est donc la sainteté, le dévouement, la charité, l'amour du prochain; c'est surtout l'amour de Dieu, car pour dominer la justice, ne faut-il pas s'élever jusque-là ?

Mais ne croyez pas que la charité, le dévouement, l'héroïsme, dispensent des devoirs de justice; ne croyez pas surtout que s'ils leur sont supérieurs, ils



leur soient contraires. Cette opposition de la vertu de justice et de la vertu de dévouement, de la *petite* et de la *grande morale*, comme le disent avec un absurde dédain quelques fanatiques, si elle passait en principe, ébranlerait la moralité humaine jusque dans ses fondements. Mais il n'en va pas ainsi, il faut le dire hautement; l'enthousiasme le plus solide devient folie, le dévouement le plus héroïque devient crime, quand il blesse les droits d'autrui. Aussi ne faut-il voir dans ces élans de fanatisme, dans ces ardeurs d'un zèle aveugle dont la liberté humaine a tant souffert, que les emportements désordonnés des passions, images trompeuses et impies du saint zèle et du véritable enthousiasme qui, tout en respectant la loi, s'élève au-dessus d'elle et fait plus qu'elle ne demande. Le véritable enthousiasme vient de Dieu, et parce qu'il vient de Dieu, il porte en soi la vertu bienfaisante de son principe; comme Dieu dans le monde, il répand dans la société la vie, l'harmonie, le bien; il révèle sa puissance par la création et l'organisation. Je ne crois point à l'enthousiasme qui détruit et qui tue. Flamme douce et pure quand il sort du sein de Dieu, l'enthousiasme ne devient un feu dévorant que quand il a été corrompu par la passion; alors il a perdu son divin caractère, et par suite sa merveilleuse vertu : il n'a plus de force que pour le mal. En ce cas, loin de dominer la justice, il est trop heureux, n'étant plus qu'un mouvement aveugle de la sensibilité, d'y trouver une règle et un frein. Comprenez bien le rôle de l'enthousiasme dans la vie hu-

maine. Lorsque Dieu rétablit l'ordre dans le monde physique par une loi supérieure, cette loi apparaît comme surnaturelle parce qu'elle est irréductible aux lois connues. De même l'enthousiasme vient suppléer à l'insuffisance des règles dans le gouvernement de l'humanité et éclate comme un miracle dans le monde moral.

On avait tant abusé de l'enthousiasme religieux dans les siècles précédents, que la philosophie du dernier siècle proscrivit ce sentiment et la source d'où il vient, c'est-à-dire l'ordre même des vérités divines révélées par la raison. Voulant asseoir la morale sur une base solide, elle tira de la sensation tous les mobiles de la volonté, comme elle en avait tiré tous les principes de l'entendement. De là la morale du plaisir et de l'intérêt. Cette doctrine régnait encore dans la science malgré les protestations du sens commun lorsque parut Kant. Ce moraliste sévère comprit admirablement le vice des doctrines du passé et du présent. Il vit que, fondée sur l'inspiration et le sentiment, la morale manquait de solidité; que, fondée sur l'intérêt, elle manquait de vérité et de grandeur. Ce fut donc en dehors de Dieu et de la nature, dans le sentiment de la liberté, qu'il chercha le principe de nos devoirs. Mais dans ce sentiment il ne pouvait trouver que le respect des droits d'autrui, c'est-à-dire la loi de justice, et non la loi de charité et de dévouement. Rien au monde ne peut m'obliger à sacrifier, ma vie pour autrui, si tous mes devoirs se réduisent au respect de la personne de mes semblables. Et non-

seulement la théorie de Kant n'explique pas le dévouement, mais encore elle exclut l'enthousiasme. Je cite l'axiome fondamental sur lequel elle repose : « Prends pour motif de ton action une maxime telle qu'elle puisse devenir un principe de législation universelle pour tous les êtres moraux. » L'axiome est profondément vrai, par rapport aux devoirs de justice ; mais il répugne au dévouement et à l'enthousiasme dont l'essence est de ne pouvoir être converti en formule. Qui a jamais songé à ériger en loi le sacrifice de Décius se précipitant dans un gouffre pour sauver l'armée? L'acte héroïque arraché à la faiblesse humaine par un mouvement d'enthousiasme peut être proposé aux hommes comme idéal, mais jamais comme règle.

J'ai dit tout à l'heure que la loi de dévouement est supérieure, mais non contraire à la loi de justice. Je crois en effet que le plus souvent l'enthousiasme ne fait que suppléer à l'insuffisance de la loi. Je crois de plus qu'il serait dangereux d'opposer devant de jeunes esprits le dévouement à la justice et de les tenter par les sublimes mais tragiques exemples d'un héroïsme foulant aux pieds les règles ordinaires. Pourtant il faut tout dire pour être vrai; il faut donc avouer qu'il est des moments dans la vie de l'individu, moments terribles et solennels où l'enthousiasme commande le sacrifice. Timoléon immole son frère au salut de la liberté; Brutus sacrifie César à la chimère de la république. Quand je songe à la beauté et à la grandeur de ces âmes antiques, je crois sincèrement qu'ici c'est

une vertu supérieure qui triomphe ; mais elle triomphe de la justice. Quand l'âme en est là, quand, à force d'enthousiasme, elle est parvenue à un point où le dévouement touche à la folie et l'héroïsme au crime, elle a perdu terre alors. Après l'action, on pourra juger des résultats ; quant aux intentions, nul ne peut en juger, si ce n'est Dieu et peut-être la conscience du héros. Je dis peut-être, car qui sait ce que devient la conscience dans un tel moment ? L'homme en cet état sait-il si l'enthousiasme qu'il a reçu de Dieu est resté pur et saint, s'il n'a pas été corrompu par le souffle des passions? S'il en était ainsi, malheur au héros qui aurait foulé aux pieds la justice ; car elle se dresserait contre lui et l'écraserait de tout son poids.

Maintenant si je passe de la morale à la politique, j'y retrouve une distinction analogue. La politique n'est pas une science *à priori :* elle relève de la morale dont elle n'est qu'une application. Transportez de l'individu à un peuple la série des droits qu'engendre le principe du respect de la liberté d'autrui, et vous aurez le code politique qui doit servir de base à toutes les sociétés. Ainsi que nous l'avons démontré ailleurs (*Histoire de la philosophie morale au* XVIII[e] *siècle*, 1 vol., Hobbes. 2 vol., Ferguson), la société est naturelle et nécessaire, soit qu'on la considère dans le fait même de son institution, soit qu'on la considère dans ses lois. L'institution de la société n'est le fruit ni du hasard ni d'une convention, mais de la nature même de l'homme qui est tellement sociable qu'on ne peut

le concevoir hors de la société. Quant aux lois qui la régissent, et je ne parle ici que des lois fondamentales, elles ne reposent point sur des pactes ou des contrats antérieurs. Elles ne sont que ces droits mêmes, imprescriptibles, inviolables, antérieurs et supérieurs à toute forme de la société, que chaque homme porte en lui-même et que la politique ne fait qu'emprunter à la morale.

Rappelons le principe de ces droits. Tant que je veille, je pense, j'agis, je suis libre : je puis à mon gré faire ou ne pas faire, je règne sur moi-même. Dans la nature, rien ne s'appartient, rien ne possède une force inhérente à soi ; moi, je suis dépositaire d'une puissance active et volontaire, limitée il est vrai, mais qui pourtant est volontaire. Je ne suis pas une chose, je suis une personne. Dès que j'ai reconnu en moi ce fait, ou plutôt dès que j'ai reconnu que ce fait, c'est moi-même, je sais ma nature, je vois quelle est ma place dans le monde, je connais mon devoir, c'est d'être fidèle à ma nature, c'est de rester libre.

Je suis libre, donc je dois me conserver libre, donc je dois maintenir l'indépendance native de ma volonté contre ce qui m'entoure, et ne pas me confondre avec les choses, qui n'ont point de volonté. Je puis bien entrer en communication avec elles, mais non pas me rendre semblable à elles. Ce devoir m'est prescrit par ma raison, qui me révèle la loi de la liberté, comme ma conscience m'atteste ma liberté. La raison m'ordonne de fuir les excès qui peuvent ajouter d'autres

chaînes à celles que m'imposent les bornes de mes organes, d'être tempérant, prudent et sage, et surtout de m'éclairer moi-même, et d'agrandir ma liberté en perfectionnant mon être.

J'ai des devoirs envers moi-même, je n'en ai point envers les choses. Les choses n'ont pas d'activité en elles, je puis donc légitimement leur imposer la mienne ; je puis me les asservir, me les approprier, en user selon mes besoins, tourmenter leur substance, modifier ou briser leurs formes, selon ma pensée et ma puissance. Mais j'aperçois des êtres plus ou moins conformes à moi par leurs apparences matérielles ; je vais pour exercer sur eux l'empire de ma force ; l'un de ces êtres, moins robuste peut-être que moi, sans armes, d'un sexe plus faible que le mien, prononce devant moi ces seuls mots : Je suis libre, et il m'arrête. Tu es libre, ta liberté vaut la mienne ; ma raison me dit qu'elle est sacrée pour moi ; tu es mon semblable ; c'est donc à toi seul de disposer de toi, comme c'est à moi seul de disposer de moi-même.

A cette découverte, l'homme entre sous l'empire d'une obligation nouvelle, celle de laisser tout homme dans son indépendance. Les hommes, tous libres, ont tous les mêmes devoirs mutuels, ils ont les mêmes droits réciproques, ils sont tous égaux. Ainsi, la liberté morale engendre l'égalité morale.

Cette notion de l'égalité, tirée de la liberté toujours identique à elle-même, est la seule qui soit réelle ; car l'égalité physique est une hypothèse à

chaque instant démentie. Sainte comme la liberté qui la fonde, l'égalité donne naissance à l'idée de la justice ; la justice n'est pas autre chose que le respect mutuel des libertés, respect égal, parce qu'elles sont toutes égales, en tant qu'elles sont des libertés. Elles peuvent, il est vrai, se déployer inégalement, et alors le respect de leur déploiement inégal est la première loi de la justice. La justice n'exige point que chaque liberté possède des propriétés égales, mais bien que chaque liberté possède inviolablement la mesure des propriétés où son mode de développement personnel l'a conduite. Si, parmi les hommes pareillement libres et capables d'acquérir, on voit avec tristesse les uns dans l'abondance et les autres dans le dénûment, c'est à l'humanité, et non à la justice, qu'il faudra demander d'affaiblir ces différences affligeantes. Celui que l'imbécillité de sa nature physique, ou la fatalité des choses, ont retenu ou jeté dans le besoin, n'a point de droits sur notre opulence, quoique nous ayons, comme hommes, des devoirs envers sa misère. Un philosophe de notre époque (1) a dit ingénieusement : Toute faiblesse a des droits ; il est plus exact de dire : Toute force a des devoirs ; le résultat est le même, le principe est différent.

Ma liberté, ma volonté, ma pensée, mon être, termes synonymes. La raison déclare ma liberté sainte ; ma pensée est donc sainte, et personne n'a nul droit

(1) M. de Tracy.

sur elle, quelques formes qu'elle ait revêtues. Mon corps qui est l'intermédiaire entre ma volonté et les choses, entre moi et ce qui n'est pas moi, mon corps est à moi seul; l'indépendance de mes membres est aussi sacrée pour autrui que l'indépendance de ma pensée. De plus, quand mes forces physiques s'appliquent aux choses, elles y font passer l'inviolabilité qui était en elles. En d'autres termes, la propriété est sainte, et tout ce qu'un homme a fait sien, lui appartient à titre légitime. Je n'ai pas de droit sur ce qu'un autre a occupé avant moi; mais ce que j'ai occupé le premier est à moi, aussi longtemps que je ne m'en dépossède pas. Si je fais de la chose que j'ai le premier occupée, la matière de mon industrie, si la volonté de me la rendre plus utile s'ajoute à la volonté primitive que j'ai eue de la rendre mienne, mon droit sur elle se fortifie et redouble par cette répétition d'actes libres. Du droit de propriété, ainsi conçu, se déduisent naturellement le droit de donation et le droit de transmission par héritage : la volonté qui se dépossède est sainte comme la volonté qui s'approprie.

Voilà toute la morale sociale ; il n'est point d'autres devoirs, ni d'autres droits pour l'homme vivant avec les hommes. Ces droits et ces devoirs existent par eux-mêmes, et en vertu de la nature humaine. Les lois peuvent se présenter ; elles les publieront, elles ne les créeront pas, car ils étaient avant elles. On gravera sur l'airain que la liberté est sainte, que la propriété est sainte ; et l'on n'aura fait que rendre

lisibles pour les yeux des principes déjà existants pour la raison. Ce ne seront pas les tables de la loi qui légitimeront ces principes ; la loi, au contraire, n'aura de légitimité que par sa concordance avec eux.

Ainsi, la société est déjà, quand le gouvernement n'est pas encore ; elle existe, et le gouvernement qui doit la maintenir ne fait que s'ajouter à elle. Le gouvernement a sa base dans la maxime que toute infraction au devoir social doit être physiquement punie. L'idée première, dans l'ordre logique, est donc celle du devoir social ; la violation de ce devoir est la seconde ; l'idée de punition, et avec elle l'idée de gouvernement, n'arrivent qu'en dernier lieu. Il suit de là que le droit naturel qui constate l'inviolabilité des personnes, et le droit civil qui constate l'inviolabilité des possessions, sont antérieurs, et par conséquent supérieurs au droit politique.

Pour mettre quelque ordre dans ses idées, soit théoriques, soit pratiques, sur l'organisation sociale, il faut donc poser d'abord la société comme principe et comme fin, et de là passer au gouvernement, qui est le moyen de la société, et qui, pour être légitime, doit s'accommoder à sa fin. L'opération contraire est absurde. Les Américains ne s'y sont pas trompés, quand ils ont fondé leur indépendance. « Nous nous reconnaissons tous libres, ont-ils dit dans leurs manifestes, et obligés tous, de par notre raison, à respecter nos libertés mutuelles : voilà notre société. Que nos mandataires fassent maintenant des lois qui la rendent

vivante à nos yeux, et la maintiennent même contre nous, qui la déclarons et la voulons; qu'ils fassent un gouvernement : mais qu'ils le fassent subordonné à son but, c'est-à-dire circonscrit dans les limites de la liberté, de l'égalité, de la raison. »

Viennent alors les législateurs; ils n'auront point, comme disent Rousseau et Hobbes, une société à créer, mais une société à conserver; ils ne demanderont point, comme ces philosophes, que chacun abandonne une partie de ses droits pour entrer dans l'état social; ces droits sont la société même; il ne s'agit que de les maintenir tous, et la société sera maintenue. La question des lois politiques est donc tout entière dans la garantie des droits sociaux, nés du seul rapprochement des hommes, et que les hommes, comme êtres raisonnables, conçoivent toujours, qu'ils les aient déclarés ou non. Garantie de la liberté, de toutes les formes de la liberté, c'est-à-dire garantie de la justice sociale, et, d'un seul mot, garantie de l'ordre; voilà le gouvernement. Tout ensemble d'institutions, qui, sous quelque forme que ce soit, remplit ces conditions nécessaires, est un bon gouvernement; tout gouvernement qui n'y satisfait point, de quelque titre qu'il se pare, est un mauvais gouvernement.

En résumé, l'institution d'une force publique supérieure à toutes les forces individuelles, qui ait la mission de faire respecter les droits de chacun attestés par la conscience et consacrés par la loi, et de ré-

primer et de punir les atteintes qui peuvent y être portées, c'est le gouvernement. La société étant un ensemble de personnes qui toutes ont un droit égal de faire ce qui leur convient sous la condition de respecter les droits d'autrui, le gouvernement est une personne politique qui intervient pour garantir à chacun le maintien et le développement de sa liberté.

Le but du gouvernement étant posé, il est facile de voir ce qui le rend bon ou mauvais, légitime ou illégitime. Un bon et légitime gouvernement est celui qui se montre constamment fidèle à son institution, c'est-à-dire qui, né pour garantir la liberté de chacun, en réprime les abus, sans jamais opprimer. La question de la meilleure forme de gouvernement, si longuement et si stérilement débattue entre les publicistes, n'en est pas une à vrai dire pour la philosophie. On peut bien chercher les meilleures lois pour une société, s'il s'agit des lois qui touchent au fondement de la société et non à l'institution du pouvoir, parce qu'alors on est encore dans le domaine des principes; mais lorsque la politique passe à la question de gouvernement, elle sort des principes pour entrer dans les faits. Alors elle en est réduite à répéter ce principe unique : Tout gouvernement, quelle qu'en soit la forme, doit maintenir ce qu'il est appelé à maintenir, le respect des droits de chacun.

On a commis une erreur grave, quand, méconnaissant le caractère de l'organisation sociale, on a voulu attribuer au gouvernement des qualités absolues, et

trouver *à priori* la meilleure forme politique possible. Il n'y a rien d'absolu en fait de moyens. Ignorons et tenons à honneur d'ignorer quelle est la meilleure forme de gouvernement ; mais sachons, de science certaine, que la liberté qui est en nous, que nos libertés philosophiques, religieuses, industrielles, que nos personnes, nos corps, nos biens, sont sacrés pour le gouvernement sous toutes les formes. Sous toutes les formes de gouvernement, arrangeons-nous pour ne pas laisser tourner contre la liberté les forces confiées au pouvoir pour le maintien seul de la liberté.

Ici, nous entrons dans la question des garanties, la seule vraie question politique, question supérieure à toutes celles de la forme des gouvernements, comme le fixe est supérieur à l'éventuel, et la nécessité à la convenance. Parmi ces garanties, que toute société doit exiger, sous peine de s'abjurer elle-même, que tout gouvernement doit accorder, sous peine de se déclarer illégitime, les plus essentielles et les principales sont : les représentations nationales, ou l'intervention de la nation dans la formation des lois générales et locales ; le jury, ou l'intervention de la nation dans le pouvoir judiciaire du gouvernement ; la garde nationale, ou l'intervention de la nation dans le maintien de sa sûreté extérieure et intérieure, et, par-dessus tout, la garantie suprême de la publicité universelle.

Toute nation a droit de prétendre à chacune de ces garanties, à cause du droit qu'elle a d'être libre ; les

garanties ne sont point des droits par elles-mêmes ; leur légitimité provient du droit de liberté sur lequel elles reposent, et dont elles ne sont que les moyens. Il ne faut les revendiquer que comme une sorte de droits secondaires, n'existant qu'en vertu d'un droit supérieur et primitif, dont ils émanent et qu'ils préservent.

Voilà le code naturel, le code civil, le code politique fondés ; reste à trouver les fondements du code pénal, qui est le ressort physique des autres. Sur quels actes peut légitimement tomber la contrainte des lois sociales ? Sur ceux-là seulement qui, en violant un devoir, ont violé un droit ; non pas sur ceux qui ont violé un devoir, sans violer aucun droit. En effet, il y a beaucoup de devoirs qui sont simplement de nous envers nous-mêmes, qui ne s'adressent qu'à l'action de notre liberté sur elle-même, et que, par conséquent, nous pouvons enfreindre sans porter atteinte à la liberté d'autrui, sans violer des droits étrangers, sans offenser la société. Or la société n'est pas juge du dommage que nous infligeons à nos facultés personnelles, mais seulement des entraves que nous opposons à l'indépendance et aux facultés d'autrui. Dans ses déterminations, elle ne doit avoir en vue que l'idée de l'utile, idée souvent mal comprise, mais qui, entendue dans son vrai sens, ne regarde autre chose que la liberté, les droits de tous, et la protection qui leur est nécessaire. Sous ce rapport, elle est la base et la règle unique du code pénal. On ne peut, à bon

droit, punir un acte que quand on a nui à quelqu'un, et même la punition doit encore être gouvernée dans son exercice par le principe qui la détermine, c'est-à-dire par l'utilité sociale. Il suit de là que, dans l'application des peines, il faut rechercher, non pas une vengeance brutale et stérile, mais l'obstacle au mal à venir. Ce sera donc en corrigeant moralement les hommes, bien plus qu'en les châtiant physiquement, qu'on les ramènera à leur devoir, qu'on préservera les droits de la société, et qu'on assurera la liberté qui est l'ordre. Les soins moraux sont contre l'égarement des malfaiteurs une précaution plus sûre que les chaînes, plus humaine que les supplices. Les supplices cruels font des honnêtes gens par lâcheté, et des scélérats par bravoure. Ils préparent à la servitude par la crainte, et ajoutent aux attraits du brigandage par les chances mêmes des périls qui l'entourent. Une peine modérée et infaillible s'aggrave contre le coupable du fardeau de l'indignation publique qui se soulève contre lui, quand elle est sûre de le frapper seule, mais qui se refuse à être complice d'un bourreau.

Mais, tout comme la destinée de l'individu n'est pas comprise tout entière dans les devoirs de justice, de même la mission de faire respecter les droits de chacun ne fait pas toute la destinée du gouvernement. Empêcher le mal est son premier devoir; c'est peut-être le seul dont les gouvernés aient droit de réclamer l'accomplissement; car, si dans les relations des

hommes entre eux, chacun a droit à la justice des autres et personne à leur dévouement, peut-être est-il vrai de dire que, dans les rapports du gouvernement aux gouvernés, l'individu a droit à la protection, mais non à la bienveillance de l'État. Mais devant Dieu et devant sa propre conscience, la mission de bienfaiteur est pour l'État aussi obligatoire que celle de protecteur. Un pouvoir qui a le sentiment de ses hautes destinées ne se borne pas à défendre la liberté des citoyens contre l'oppression ou la licence; il l'aide encore dans sa faiblesse et la soutient contre les obstacles du monde extérieur. Le gouvernement qui laisse périr de misère un citoyen ne serait pas plus coupable à l'égard de ce citoyen que le riche dont l'étroite et dure probité se montrerait insensible à l'infortune; mais, comme ce riche, le gouvernement serait coupable devant Dieu et devant sa propre conscience. La destinée d'un gouvernement n'est sans doute ni moins haute ni moins complète que celle d'un individu; et si la justice ne suffit pas à la destinée individuelle, comment la bienfaisance, le dévouement, l'héroïsme, ne compteraient-ils pas dans la destinée de l'État? Les peuples le sentent bien; tout gouvernement qui a en main de grandes forces et qui se borne à les employer à la répression du mal est jugé par eux inférieur à sa mission et encourt leur mépris. Ils soutiennent faiblement un pouvoir qui, pouvant faire de grandes choses, n'a songé qu'à sa sécurité, et au jour du danger ils l'abandonnent.

Mais cette mission supérieure ne doit nuire en rien à la première. Si un gouvernement, sous prétexte ou même dans un but sérieux de dévouement ou d'héroïsme, devient oppresseur, il manque à son premier devoir, et loin de s'élever par là au-dessus de sa mission ordinaire, il tombe au-dessous. La justice avant tout pour les gouvernements comme pour les individus, la justice avant l'héroïsme ; la dignité et la prospérité intérieure de l'État avant la gloire des conquêtes et des grandes entreprises. Un gouvernement qui expose dans la poursuite de brillantes destinées, la liberté, la paix, la prospérité d'une nation, mérite de ne rencontrer que misère et ruine là où il avait espéré la gloire.

En résumé, le respect des droits, voilà la règle de tout gouvernement légitime ; la plus grande perfection et le plus grand bonheur possible, voilà son idéal. Il n'appartient pas à la philosophie, messieurs, d'entrer dans le domaine de l'histoire, parce que l'histoire échappe à la science ; et cependant je veux dire un mot de l'avenir, profondément ému que je suis des inquiétudes d'une génération d'hommes qui, entraînée par une brusque révolution loin des formes de la vieille société, vers un idéal vague et mystérieux, se trouve sans passé, sans avenir ; dans un présent incertain. Je voudrais voir se calmer cette agitation que je crois stérile et dangereuse. Vous cherchez avec anxiété, leur dirai-je, un avenir nouveau ; mais prenez garde que le terme de vos recherches ne soit un désespoir

qui vous plongerait dans un affreux scepticisme ou vous rejetterait dans un passé que Dieu a détruit sans retour. L'avenir est un mystère que la science la plus profonde ne pourra jamais pénétrer. Les grandes choses et les grandes lois le dominent sans doute, comme le présent et le passé ; mais l'accident y joue un rôle ; or nulle science humaine ne calcule l'accident ; l'histoire l'observe et l'enregistre à mesure qu'il passe, mais la philosophie n'y regarde jamais ; et comment y regarderait-elle ? Elle cherche non ce qui est, ce qui a été, ou ce qui sera, mais ce qui doit être. A l'histoire, la science du réel, sauf l'avenir ; à la philosophie la science de l'idéal. Nous aurons beau interroger le passé d'un regard avide et en sonder la profondeur; le passé ne comprend pas l'avenir ; il nous faut donc résigner à l'ignorer. Mais nous pouvons toujours savoir ce qui doit être, et sachant ce qui doit être, nous saurons jusqu'à un certain point ce qui sera ; car Dieu a voulu que l'histoire fût une réalisation imparfaite sans doute, mais constante et toujours croissante de l'idéal. Confions-nous donc à la philosophie qui tient nos regards sans cesse fixés sur l'idéal et l'éternel, et qui, laissant à l'histoire le soin de constater les vicissitudes qui en marquent l'apparition en ce monde, nous révèle l'immuable essence de l'homme, ses devoirs, ses droits toujours les mêmes à travers les âges, enfin son invariable destinée. La perfectibilité humaine tend, dans un avenir que j'ignore, à réaliser ce règne de la liberté qui est une loi de notre nature. Tôt ou tard, l'individu

sera complétement émancipé dans le sein de la société; ce ne sera pas encore là, il est vrai, toute sa destinée sociale, mais c'en sera la condition première. Il faut que l'homme soit libre d'abord, libre dans sa pensée, libre dans son action, libre dans toutes ses facultés, pour qu'il puisse aspirer à toute la perfection et à tout le bonheur que comporte sa nature. Ce régime d'absolue liberté, loin de nuire aux grands intérêts dont on se préoccupe avec raison, les favorisera d'autant plus qu'il les aura délivrés de l'odieuse tutelle du despotisme. Et ainsi les principes philosophiques, politiques et religieux, jusqu'ici confondus avec les formes surannées, les intolérables abus, les tristes institutions que le dernier siècle a emportées sans retour, reparaîtront radieuses et triomphantes, si elles ont la vertu de résister à la discussion solennelle et décisive qui se prépare à la faveur de la liberté. Ainsi donc, pour la religion, pour la morale, pour tout ce qui est vrai, bon et beau, il faut appeler l'émancipation des âmes, sans craindre que, dans cette lutte de tous les dogmes et de tous les systèmes, la victoire puisse jamais rester à l'erreur et au mal. Dieu a mis dans le cœur de l'homme un tel amour pour le vrai, le bien et le beau, qu'il suffit qu'on lui en montre le symbole pour qu'il s'y rallie et s'y attache inébranlablement.

PIÈCES JUSTIFICATIVES.

N° I.

ACADÉMIE DE PARIS. FACULTÉ DES LETTRES.

COURS DE M. COUSIN.

Histoire de la philosophie morale, pendant le dix-huitième siècle.

Pendant qu'on voyait le collége de France se remplir de la foule des auditeurs de M. Daunou (1), un professeur, encore jeune, attirait un concours aussi nombreux dans les salles du collége du Plessis. C'est un rapprochement plein d'intérêt que celui de deux cours de science morale, professés en même temps et avec un égal succès par deux hommes d'un âge si différent. Tandis que le premier, déjà avancé dans la vie, en décrivant les ca-

(1) Cours d'histoire et de morale.

ractères de l'homme de bien et du patriote, semblait raconter sa propre histoire, les leçons du second, retombant sur le professeur lui-même, pour qui la double carrière d'homme et de citoyen ne vient que de s'ouvrir, avaient aux yeux de l'auditoire la gravité d'un engagement moral, contracté en public et sous la garantie de la science.

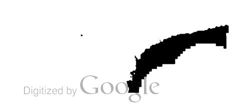
Le cours de M. Cousin a représenté dans son plan les dimensions mêmes de la science dont il devait tracer l'histoire. Le professeur ne s'est placé ni en deçà ni au delà de l'enseignement de la philosophie morale, tel qu'il a été pratiqué de tout temps. Depuis Platon jusqu'à nos jours, la philosophie morale a embrassé des considérations générales sur l'homme, le bien et le mal, le mérite et le démérite, le devoir, le droit; et de plus, l'application de ces théories à toutes les actions humaines, à toutes les situations de la vie, soit privées, soit publiques, ou, en d'autres termes, les notions élémentaires du droit naturel, du droit civil et du droit politique. En sa qualité de philosophe moraliste, M. Cousin était sous l'obligation de parcourir successivement toutes ces parties de la science morale; en qualité d'historien, il se trouvait encore sous cette même obligation; car les philosophes du XVIII[e] siècle, qu'il s'était chargé de faire connaître, n'ont point jugé à propos de resserrer dans de plus étroites limites leurs différents systèmes de philosophie pratique. Sans parler des Français, qui, trop évidemment, n'ont pas négligé l'homme social dans leurs théories sur l'homme, les philosophes écossais surtout ont tiré de leurs recherches générales les conséquences les plus positives et les plus détaillées. Dans les chaires de Glascow

et d'Édimbourg, sous le nom de philosophie morale, les professeurs ont toujours présenté des considérations scientifiques de quatre espèces : premièrement des vues générales, logiques et métaphysiques, en second lieu, une doctrine morale complète, et enfin, la double application de cette doctrine à la jurisprudence (c'est ainsi qu'ils appellent le droit sous toutes ses formes) et à l'économie politique. Telle est la division des ouvrages classiques publiés par le docteur Hutcheson et Ferguson (1); quant à Reid et à Smith, on sait que leur enseignement était le même pour l'étendue que celui de leurs prédécesseurs; seulement ils n'en ont pas livré au public toutes les parties (2).

Ainsi, sous peine de mutiler la philosophie, et de fausser l'histoire, M. Cousin, professeur de l'histoire de la philosophie morale, devait embrasser dans le plan de son cours tous les genres de recherches morales, dont nous avons fait l'énumération, et par conséquent aborder cette partie de la science à laquelle on peut spécialement donner le nom de philosophie politique. Il l'a donc abordée et traitée à fond; mais nous devons dire qu'en obéissant ainsi aux lois impérieuses de l'enseignement qui lui était confié, il n'a point oublié à quels titres rationnels ce que nous appelons politique pouvait intervenir dans ses leçons. Toujours professeur et jamais tribun,

(1) Voyez l'ouvrage de Hutcheson, intitulé : *Philosophia moralis,* et celui de Ferguson, intitulé: *Principes de la science morale et politique*, ainsi que les *Institutions morales* de ce dernier.

(2) Voyez les notices de M. Dugald Stewart sur Smith et sur Reid.



il est allé jusqu'où le conduisait la science; mais il s'est arrêté scrupuleusement à ce terme.

Il est superflu de dire que nous ne parlerons ici ni de la philosophie générale, qui est la base de l'enseignement de M. Cousin, ni de ses théories particulières sur les devoirs, ni des résultats intéressants que l'on pourrait tirer de son cours pour éclairer la partie morale de toutes les sciences, de la littérature et des arts. Les bornes nécessaires d'un article nous forcent de n'envisager le cours de M. Cousin que sous un seul aspect, et sous l'aspect qui se rapporte le mieux à la nature de ce journal. Nous nous attacherons donc seulement à donner une idée des conséquences politiques développées par ce professeur, en les dégageant des doctrines supérieures dont elles ont été sévèrement déduites. La politique de M. Cousin commence scientifiquement à l'homme; il définit l'homme une force; cette force, quoique bornée de mille manières, lui paraît libre dans sa sphère. C'est là qu'il prend son point de départ; c'est aussi de là que nous partirons pour présenter, dans un ordre conforme à sa méthode, les souvenirs, très-incomplets, mais assez exacts, que nous avons retenus de ses leçons.

« Tant que je veille, je pense, j'agis, je suis libre : je puis à mon gré faire ou ne pas faire, je règne sur moi-même. Dans la nature, rien ne s'appartient, rien ne possède une force inhérente à soi; moi, je suis dépositaire d'une puissance active et volontaire, limitée, il est vrai; mais qui pourtant est volontaire. Je ne suis pas une chose, je suis une personne. Dès que j'ai reconnu en moi ce fait, ou plutôt dès que j'ai reconnu que ce fait, c'est moi-même, je sais ma nature, je vois quelle est ma

place dans le monde, je connais mon devoir, c'est d'être fidèle à ma nature, c'est de rester libre.

« Je suis libre, donc je dois me conserver libre, donc je dois maintenir l'indépendance native de ma volonté contre ce qui m'entoure, et ne pas me confondre avec les choses, qui n'ont point de volonté. Je puis bien entrer en communication avec elles, mais non pas me rendre semblable à elles. Ce devoir m'est prescrit par ma raison, qui me révèle la loi de la liberté, comme ma conscience m'atteste ma liberté. La raison m'ordonne de fuir les excès qui peuvent ajouter d'autres chaînes à celles que m'imposent les bornes de mes organes, d'être tempérant, prudent et sage, et surtout de m'éclairer moi-même, et d'agrandir ma liberté en perfectionnant mon être.

« J'ai des devoirs envers moi-même, je n'en ai point envers les choses. Les choses n'ont pas d'activité en elles, je puis donc légitimement leur imposer la mienne; je puis me les asservir, me les approprier, en user selon mes besoins, tourmenter leur substance, modifier ou briser leurs formes, selon ma pensée et ma puissance. Mais j'aperçois des êtres plus ou moins conformes à moi par leurs apparences matérielles; je vais pour exercer sur eux l'empire de ma force; l'un de ces êtres, moins robuste peut-être que moi, sans armes, d'un sexe plus faible que le mien, prononce devant moi ces seuls mots: Je suis libre, et il m'arrête. Tu es libre, ta liberté vaut la mienne; ma raison me dit qu'elle est sacrée pour moi; tu es mon semblable; c'est donc à toi seul de disposer de toi, comme c'est à moi seul de disposer de moi-même.

« A cette découverte, l'homme entre sous l'empire d'une obligation nouvelle, celle de laisser tout homme dans son indépendance. Les hommes, tous libres, ont taus les mêmes devoirs mutuels, ils ont les mêmes droits réciproques, ils sont tous égaux. Ainsi, la liberté morale engendre l'égalité morale.

« Cette notion de l'égalité, tirée de la liberté toujours identique à elle-même, est la seule qui soit réelle; car l'égalité physique est une hypothèse à chaque instant démentie. Sainte comme la liberté qui la fonde, l'égalité donne naissance à l'idée de la justice; la justice n'est pas autre chose que le respect mutuel des libertés, respect égal, parce qu'elles sont toutes égales, en tant qu'elles sont des libertés. Elles peuvent, il est vrai, se déployer inégalement, et alors le respect de leur déploiement inégal est la première loi de la justice. La justice n'exige point que chaque liberté possède des propriétés égales, mais bien que chaque liberté possède inviolablement la mesure de propriétés où son mode de développement personnel l'a conduite. Si, parmi les hommes pareillement libres et capables d'acquérir, on voit avec tristesse les uns dans l'abondance et les autres dans le dénûment, c'est à l'humanité, et non à la justice, qu'il faudra demander d'affaiblir ces différences affligeantes. Celui que l'imbécillité de sa nature physique, ou la fatalité des choses, ont retenu ou jeté dans le besoin, n'a point de droits sur notre opulence, quoique nous ayons, comme hommes, des devoirs envers sa misère. Un philosophe de notre époque (1) a dit ingénieusement : Toute

(1) M. de Tracy.

faiblesse a des droits; il est plus exact encore de dire : Toute force a des devoirs; le résultat est le même, le principe est différent.

« Ma liberté, ma volonté, ma pensée, mon être, termes synonymes. La raison déclare ma liberté sainte; ma pensée est donc sainte, et personne n'a nul droit sur elle, quelques formes qu'elle ait revêtues. Mon corps qui est l'intermédiaire entre ma volonté et les choses, entre moi et ce qui n'est pas moi, mon corps est à moi seul; l'indépendance de mes membres est aussi sacrée pour autrui que l'indépendance de ma pensée. De plus, quand mes forces physiques s'appliquent aux choses, elles font passer dans les choses l'inviolabilité qui était en elles. En d'autres termes, la propriété est sainte, et tout ce qu'un homme a fait sien, lui appartient à titre légitime. Je n'ai pas de droit sur ce qu'un autre a occupé avant moi; mais ce que j'ai occupé le premier est à moi, aussi longtemps que je ne m'en dépossède pas. Si je fais de la chose que j'ai le premier occupée, la matière de mon industrie, si la volonté de me la rendre plus utile s'ajoute à la volonté primitive que j'ai eue de la rendre mienne, mon droit sur elle se fortifie et redouble par cette répétition d'actes libres. Du droit de propriété, ainsi conçu, se déduisent naturellement le droit de donation et le droit de transmission par héritage : la volonté qui se dépossède est sainte comme la volonté qui s'approprie.

« Voilà toute la morale sociale; il n'est point d'autres devoirs, ni d'autres droits pour l'homme vivant avec les hommes. Ces droits et ces devoirs existent par eux-mêmes, et en vertu de la nature humaine. Les lois peu-

vent se présenter; elles les publieront, elles ne les créeront pas, car ils étaient avant elles. On gravera sur l'airain que la liberté est sainte, que la propriété est sainte; et l'on n'aura fait que rendre lisibles pour les yeux des principes déjà existants pour la raison. Ce ne seront pas les tables de la loi qui légitimeront ces principes; la loi, au contraire, n'aura de légitimité que par sa concordance avec eux.

« Ainsi, la société est déjà, quand le gouvernement n'est pas encore; elle existe, et le gouvernement qui doit la maintenir ne fait que s'ajouter à elle. Le gouvernement a sa base dans la maxime que toute infraction au devoir social doit être physiquement punie. L'idée première, dans l'ordre logique, est donc celle du devoir social; la violation de ce devoir est la seconde; l'idée de punition, et avec elle, l'idée de gouvernement, n'arrivent qu'en dernier lieu. Il suit de là que le droit naturel qui constate l'inviolabilité des personnes, et le droit civil qui constate l'inviolabilité des possessions, sont antérieurs, et par conséquent supérieurs au droit politique.

« Pour mettre quelque ordre dans ses idées, soit théoriques, soit pratiques, sur l'organisation sociale, il faut donc poser d'abord la société comme principe et comme fin, et de là passer au gouvernement, qui est le moyen de la société, et qui, pour être légitime, doit s'accommoder à sa fin. L'opération contraire est absurde. Les Américains ne s'y sont pas trompés, quand ils ont fondé leur indépendance. « Nous nous reconnaissons tous libres, ont-ils dit dans leurs manifestes, et obligés tous, de par notre raison, à respecter nos libertés

mutuelles : voilà notre société. Que nos mandataires fassent maintenant des lois qui la rendent vivante à nos yeux, et la maintiennent même contre nous, qui la déclarons et la voulons ; qu'ils fassent un gouvernement ; mais qu'ils le fassent subordonné à son but, c'est-à-dire circonscrit dans les limites de la liberté, de l'égalité, de la raison. »

« Viennent alors les législateurs ; ils n'auront point, comme disent Rousseau et Hobbes, une société à créer, mais une société à conserver ; ils ne demanderont point, comme ces philosophes, que chacun abandonne une partie de ses droits pour entrer dans l'état social ; ces droits sont la société même ; il ne s'agit que de les maintenir tous, et la société sera maintenue. La question des lois politiques est donc tout entière dans la garantie des droits sociaux, nés du seul rapprochement des hommes, et que les hommes, comme êtres raisonnables, conçoivent toujours, qu'ils les aient déclarés ou non. Garantie de la liberté, de toutes les formes de la liberté, c'est-à-dire garantie de la justice sociale, et, d'un seul mot, garantie de l'ordre ; voilà le gouvernement. Tout ensemble d'institutions, qui, sous quelque forme que ce soit, remplit ces conditions nécessaires, est un bon gouvernement ; tout gouvernement qui n'y satisfait point, de quelque titre qu'il se pare, est un mauvais gouvernement.

« On a commis une erreur grave, quand, méconnaissant le caractère de l'organisation sociale, on a voulu attribuer au gouvernement des qualités absolues, et trouver *à priori* la meilleure forme politique possible. Il n'y a rien d'absolu en fait de moyens. Ignorons et te-

nons à honneur d'ignorer quelle est la meilleure forme de gouvernement; mais sachons, de science certaine, que la liberté qui est en nous, que nos libertés philosophiques, religieuses, industrielles, que nos personnes, nos corps, nos biens, sont sacrés pour le gouvernement sous toutes les formes. Sous toutes les formes de gouvernement, arrangeons-nous pour ne pas laisser tourner contre la liberté les forces confiées au pouvoir pour le maintien seul de la liberté.

« Ici, nous entrons dans la question des garanties, la seule vraie question politique, question supérieure à toutes celles de la forme des gouvernements, comme le fixe est supérieur à l'éventuel, et la nécessité à la convenance. Parmi ces garanties, que toute société doit exiger, sous peine de s'abjurer elle-même, que tout gouvernement doit accorder, sous peine de se déclarer illégitime, les plus essentielles et les principales sont : les représentations nationales, ou l'intervention de la nation dans la formation des lois générales et locales; le jury, ou l'intervention de la nation dans le pouvoir judiciaire du gouvernement; la garde nationale, ou l'intervention de la nation dans le maintien de sa sûreté extérieure et intérieure, et, par-dessus tout, la garantie suprême de la publicité universelle.

« Toute nation a droit de prétendre à chacune de ces garanties, à cause du droit qu'elle a d'être libre ; les garanties ne sont point des droits par elles-mêmes; leur légitimité provient du droit de liberté sur lequel elles reposent, et dont elles ne sont que les moyens. Il ne faut les revendiquer que comme une sorte de droits secondaires, n'existant qu'en vertu d'un droit supé-

rieur et primitif, dont ils émanent et qu'ils préservent.

« Voilà le code naturel, le code civil, le code politique fondés; reste à trouver les fondements du code pénal, qui est le ressort physique des autres. Sur quels actes peut légitimement tomber la contrainte des lois sociales? Sur ceux-là seulement qui, en violant un devoir, ont violé un droit; non pas sur ceux qui ont violé un devoir sans violer aucun droit. En effet, il y a beaucoup de devoirs qui sont simplement de nous envers nous-mêmes, qui ne s'adressent qu'à l'action de notre liberté sur elle-même, et que, par conséquent, nous pouvons enfreindre sans porter atteinte à la liberté d'autrui, sans violer des droits étrangers, sans offenser la société. Or la société n'est pas juge du dommage que nous infligeons à nos facultés personnelles, mais seulement des entraves que nous opposons à l'indépendance et aux facultés d'autrui. Dans ses déterminations, elle ne doit avoir en vue que l'idée de l'utile, idée souvent mal comprise, mais qui, entendue dans son vrai sens, ne regarde autre chose que la liberté, les droits de tous, et la protection qui leur est nécessaire. Sous ce rapport, elle est la base et la règle unique du code pénal. On ne peut, à bon droit, punir un acte, que quand on a nui à quelqu'un, et même la punition doit encore être gouvernée dans son exercice par le principe qui la détermine, c'est-à-dire par l'utilité sociale. Il suit de là que, dans l'application des peines, il faut rechercher, non pas une vengeance brutale et stérile, mais l'obstacle au mal à venir. Ce sera donc en corrigeant moralement les hommes, bien plus qu'en les châtiant physiquement, qu'on les ramènera à leur devoir, qu'on préservera les droits de la société, et qu'on assurera la

liberté qui est l'ordre. Les soins moraux sont contre l'égarement des malfaiteurs une précaution plus sûre que les chaînes, plus humaine que les supplices. Les supplices cruels font des honnêtes gens par lâcheté, et des scélérats par bravoure. Ils préparent à la servitude par la crainte, et ajoutent aux attraits du brigandage par les chances mêmes des périls qui l'entourent. Une peine modérée et infaillible s'aggrave contre le coupable du fardeau de l'indignation publique qui se soulève contre lui, quand elle est sûre de le frapper seule, mais qui se refuse à être complice d'un bourreau. »

Voilà les principes généraux de la politique de M. Cousin. Nous n'avons pu en offrir qu'un résumé vague et circonscrit, à cause de l'espace étroit où nous devions nous resserrer. Le professeur a développé ses idées d'une manière à la fois positive et large. Mais la même sévérité d'esprit qui lui faisait repousser les théories vaguement libérales, et sans application pratique, écartait en même temps de ses leçons tout ce qui ne lui paraissait pas rationnel et scientifique. S'il a quelquefois proféré avec une sorte de solennité, dans son cours, les mots de raison et de liberté, ce n'était point par un étalage puéril, ni par un vain désir d'être populaire : la liberté et la raison sont les bases mêmes de sa philosophie : pour lui, la liberté est le sujet de tout acte moral ; la raison en est la règle et la sanction.

M. Cousin prononce ses leçons sans cahiers, et même sans le secours d'aucune note ; son improvisation est à la fois abondante et nerveuse. Il pose d'une manière neuve les hautes questions philosophiques, et il présente des solutions qui se rattachent toujours fortement l'une à

l'autre. Ce caractère d'unité, dans une vaste étendue de matières, donne à son cours un aspect scientifique imposant. Durant huit mois, son nombreux auditoire a marché à sa suite au milieu des aridités de la science de l'homme, sans paraître un moment fatigué par les efforts du professeur, ni même par ses propres efforts. Avoir inspiré aux jeunes gens le goût de ces travaux austères, y avoir dévoué sa propre vie; avoir entrepris, comme une dette envers la science et envers ses élèves, deux voyages coûteux et pénibles pour visiter des écoles étrangères; savoir répandre un intérêt nouveau sur la science difficile de l'homme moral, et y rattacher comme à leur base les hauts sentiments du patriotisme; voilà des titres à l'estime publique que M. Cousin possède à vingt-six ans. Nous nous plaisons à les proclamer, et nous osons rappeler à un jeune homme, comme nous à l'entrée de la carrière, que ces titres acquis sont pour lui des engagements sacrés; qu'en professant, au nom de la science, des doctrines de raison et de liberté, il a promis lui-même, au nom de cette science qu'il attestait, d'être dans tous les temps l'homme de ses propres doctrines, l'homme de la liberté et de la raison.

A. Thierry.

N° II.

Cours d'histoire de la Philosophie morale.

L'objet du nouveau cours de M. Cousin est l'histoire de la philosophie morale dans l'école allemande : sur le point de s'engager dans cette histoire critique, il a voulu rappeler de nouveau à ses auditeurs quelle est la doctrine, quels sont les principes qui lui sont propres à lui-même, et à l'aide desquels il doit faire le partage difficile du faux et du vrai dans les doctrines et dans les théories d'autrui. Il a exposé d'abord l'idée qu'il concevait de la philosophie, de la méthode philosophique, et enfin de l'homme, premier objet des recherches philosophiques, parce qu'il en est lui-mêne l'instrument.

L'homme, selon M. Cousin, est une force libre ; comme tel, la liberté est sa loi ; et son devoir est de se maintenir libre. De plus, la raison qui nous révèle que nous sommes libres, et que, par conséquent, nous devons rester libres, nous révèle ainsi que tout homme est une force libre, égale et identique à la nôtre, et que, par conséquent, notre devoir est de respecter en lui la liberté que nous maintenons en nous. Le double respect de la liberté dans nous-mêmes et de la liberté dans les autres hommes, est

la vertu. La nature de ce journal ne nous permet d'indiquer ici que la partie des idées de M. Cousin relative à la vertu sociale.

« Quiconque entrave la liberté d'autrui dans un de ses actes, soit moraux, soit physiques, viole en autrui le droit qu'il reconnaît lui-même : il est injuste; l'injustice est le mépris de la liberté, la justice en est le respect; la justice sociale, ou l'ordre, en est le respect universel, le respect égal de la part de tous, parce qu'en droit toutes les libertés sont égales. L'égalité dérive de la liberté, la propriété en dérive aussi, et est sacrée comme elle, parce qu'elle n'est autre chose que le fruit d'une répétition d'actes libres. Quiconque a violé la liberté, l'égalité, la propriété, en d'autres termes, la justice ou l'ordre, est responsable de cette violation envers ses semblables qu'elle blesse, envers la société qu'elle ébranle. La société a le droit de le contraindre par la force à se rétracter pour le présent, et à s'abstenir pour le futur; elle a le droit de traîner le coupable devant un tribunal qui le châtie, et de là vient la légitimité des gouvernements, qui sont le tribunal arbitre, et la force vengeresse de la liberté violée. C'est de l'obligation primitive qui nous lie envers la liberté que naît l'obligation qui nous lie envers les gouvernements qui la garantissent.

« Ne viole point la liberté de ton semblable, ne fais point de mal à autrui, ne sois point injuste, abstiens-toi, comme disent les stoïciens, voilà toute la loi sociale, loi obligatoire pour tous, loi de tous les temps et de tous les lieux. Quiconque s'y est conformé, est quitte envers la société. Cependant il y a des actions qui dépassent ces limites; il y a des âmes qui, s'élevant

au-dessus de la loi commune, imposent une loi impérieuse, la loi du dévouement à autrui. Dans l'antiquité, il y a eu des patriotes qui, non contents d'avoir respecté scrupuleusement l'indépendance humaine, se sont présentés sur la scène du monde, pour entreprendre avec éclat la protection de l'indépendance menacée ou abattue. Ces exemples, que les historiens célèbrent, et qui font battre le cœur des hommes, appartiennent à une autre vertu, que commande une autre morale.

« Mais ne nous y trompons pas; le genre humain n'a pas le droit d'imposer le dévouement comme une loi obligatoire. La seule loi obligatoire dans la société, est le respect de la liberté; l'anéantissement personnel, pour le salut de la liberté, n'est une loi que pour ceux qui se l'imposent à eux-mêmes. Ce n'est point un devoir qu'on puisse réduire en formule, c'est une sorte d'instinct spontané, sans règle, sans formule précise, qui est en morale ce que le génie est dans les arts. C'est la raison du petit nombre, raison supérieure à la raison commune des hommes, raison pure, qu'on me pardonne ce mot, ne répondant de soi qu'à soi-même, ne s'engageant qu'envers soi-même, hors de la portée de la règle de justice, des peines et des contraintes sociales. Aussi le genre humain accepte-t-il les sacrifices du dévouement, non comme une dette, mais comme un don gratuit. Celui qui viole la liberté d'un autre est traité par la société en coupable et en ennemi; celui qui respecte les libertés qui l'entourent est laissé par elles dans sa liberté et dans son repos. Il n'y a point de châtiments pour quiconque manque d'héroïsme; mais il y a pour les héros des couronnes et des statues.

« L'homme à qui parle cet instinct sublime, cette raison des grandes âmes, paraît jeté hors de lui-même, et tourmenté par un pouvoir intérieur qui le travaille malgré lui : il semble en proie à l'enthousiasme, état de l'âme irrationnel et passionné. Mais si nous descendons au fond de cette âme si troublée en apparence, nous y trouverons un autre phénomène; c'est la conviction, la conviction qui n'est ni ardente ni froide, mais fixe et absolue comme un axiome mathématique : voilà la forme de l'héroïsme; et c'est sous cette forme, calme et silencieuse, qu'il se révèle souvent dans ses épreuves les plus terribles. Quand Sidney fut traité en criminel pour avoir voulu forcer la puissance à ne pas violer la liberté de sa patrie, il prononça pour toute défense qu'il avait cru devoir cette action à Dieu, au genre humain et à lui-même; Jefferies, le chef des juges, ne comprenant point ces paroles, s'écria avec ce dédain qu'affecte la force dans ses triomphes : Qu'on emmène cet homme, il extravague, il a la fièvre! — Voyez, dit Sidney en lui présentant son bras, voyez si mon pouls est plus agité que le vôtre. »

Le discours d'ouverture de M. Cousin, improvisé dans toutes ses parties, était lié par un enchaînement méthodique et sévère, que nous chercherions en vain à reproduire, dans ce court article composé sur des souvenirs vagues et sur des notes incomplètes. Nous passerons donc sur le développemeut des idées scientifiques qui ont fait le corps de cette leçon, pour arriver à la péroraison dont nous avons recueilli plus fidèlement les principaux traits, et que nous allons essayer de reproduire avec sa forme oratoire.

« Ces droits que nous appelons les droits de l'homme, et dont la déclaration est toute moderne, sont eux-mêmes antiques, et si antiques que jamais l'espèce humaine ne les a regardés comme prescrits. De tout temps, l'homme s'est regardé comme un être libre ayant droit à la liberté pour lui-même, ayant le devoir de la respecter dans les autres; de tout temps, la liberté a été reconnue; mais plus ou moins, avec plus ou moins de clarté, avec plus ou moins d'étendue. Les droits qui en dérivent n'ont pas tous, de prime abord, apparu à l'intelligence humaine; quand un d'eux l'éclairait déjà, les autres lui étaient encore voilés, et l'homme violait sans remords, voyait violer sans indignation, dans sa personne, ces droits qu'il ne concevait pas.

« Le développement de l'univers moral n'a été que la suite du développement de la liberté dans les intelligences humaines. A mesure qu'on l'a conçue plus grande, plus variée, plus multiple, en quelque sorte, le monde a pris une nouvelle forme. Aujourd'hui, la totalité de la liberté, si l'on peut le dire, est découverte, et le monde aspire à une forme qui réponde à cette grande notion, comme les formes antérieures répondaient à des notions moins parfaites. La liberté grecque ne fut qu'un côté de la liberté humaine; elle a suffi autrefois à l'Europe civilisée, elle lui serait maintenant insuffisante, aussi bien que la forme du moyen âge, qui, comme la forme grecque, a eu son époque d'adhésion, de justice et de splendeur. Quand ces formes contenaient en elles tout ce qu'il y avait de liberté dans l'intelligence des hommes, elles n'étaient point oppressives, elles étaient justes et fortes et défendues par les hommes;

mais toute forme politique que l'idée de la liberté a une fois dépassée, fatigue le siècle qui la supporte, et elle-même, comme une vaine idole que le dieu n'habite plus, elle n'attend qu'un premier effort pour crouler sur sa base, et se disperser en débris.

« La loi de la conservation dans ce monde est une loi de destruction; tout doit passer pour que tout se renouvelle; rien ne vit que pour la mort; rien ne vit que par la mort. Au milieu de ce perpétuel mouvement de l'histoire, l'unique asile du sage est la science. Laissez l'histoire se faire, et restez dans la science. Au lieu de nous égarer à la suite d'événements incertains et d'espérances trompeuses, attachons-nous à ce qui ne peut nous tromper, à ce qui est près de nous, à ce qui est en nous, à ce qui sera, quoi qu'il arrive, si nous le voulons, c'est-à-dire à ce qui doit être.

« En recueillant notre âme autour de ces objets qui ne passeront point, nous serons les hommes de l'avenir, mais d'un avenir sûr et infaillible. Reposons-nous sur les principes, et fixons les principes en nous-mêmes; que notre patriotisme soit fondé sur la science; avec elle, nous serons courageux sans inquiétude, actifs sans agitation. Aimons la liberté parce qu'elle est vraie, plutôt que parce qu'elle doit régner un jour, et laissons aller les choses à leurs chances et aux caprices du sort. Alors, quoi qu'il se fasse en ce monde, nous y serons toujours à notre place d'hommes. »

L'auditoire a eu besoin de tant d'idées grandes, calmes et généreuses pour relever son esprit des impressions dont l'avait frappé le commencement de cette séance. M. Cousin sort à peine d'un long accès d'une maladie de

langueur, fruit amer de ses études, triste compagne de son talent. Huit cents jeunes gens attendaient avec une impatience inquiète un jeune homme qu'ils appellent leur maître, et que leurs applaudissements accompagnent. Ils ont gardé un silence morne lorsque M. Cousin, d'une voix émue, leur a dit qu'ils n'avaient plus à attendre de ses forces diminuées cette ardeur de jeunesse qui répondait à leur ardeur ; quand il les a priés de l'oublier lui-même, pour ne songer qu'à la science, être fort, être impérissable. Cet avertissement, dont le ciel detournera l'augure, la vue du jeune professeur, traînant de nouveau aux fatigues de la science les restes d'une énergie qu'il ne se plaint de voir décliner que parce qu'elle ne suffirait plus aux études qui la dévorent, ce spectacle était fait pour laisser dans les âmes une trace profonde. Parmi les auditeurs se trouvaient des amis de M. Cousin, qui se sont dévoués comme lui et avec lui à la patrie et à l'étude. Son exemple, son courage, ses succès, les ont plus d'une fois soutenus. Habitués à le voir marcher devant eux, s'il s'arrêtait dans la carrière, leur ardeur tomberait avec la sienne. L'auteur de cet article demande pardon à une amitié de cœur, de travaux et d'espérances, s'il ose la déclarer au public, et dire combien le rétablissement de ces forces, qui se sont épuisées pour la science, lui est nécessaire à lui-même,

Nec carus æquè, nec superstes
Integrè...

A. THIERRY.

N° III.

NOTE EXTRAITE D'UN LIVRE DE M. KÉRATRY,

INTITULÉ :

La France telle qu'on l'a faite, et publié en 1821.

La politique ne porte pas seule le deuil de nos libertés. M. Cousin est banni de la faculté des lettres, que, jeune encore, il honorait par la maturité de son talent. On assure qu'il y a dans cette affaire des détails odieux. Le résultat définitif est que, malgré l'article équivoque et perfide du *Moniteur*, après cinq années d'honorable exercice, M. Cousin se trouve sans titres, sans fonctions et sans traitement. Il est vrai que M. Royer-Collard, dont la loyauté et la délicatesse ne se démentent jamais, offraît à celui qu'il appelle toujours son suppléant, une demi-solde que l'autorité pressa, dit-on, M. Cousin d'accepter. Mais le jeune professeur de philosophie morale refusa de participer en aucune manière à un traitement auquel on lui avait enlevé tout titre légal. Ceux qui connaissent la situation domestique de M. Cousin apprécieront le mérite de ce refus.

Et qu'enseignait-il donc qui pût provoquer ainsi la colère et les coups de l'autorité? Il enseignait qu'il y a

dans l'homme un élément dont l'essence et les lois n'ont aucune analogie avec les phénomènes et les lois de la matière, que la sensation et ses métamorphoses ne peuvent expliquer, auquel l'univers extérieur sert de théâtre et non de base, qui se saisit et se proclame lui-même dans le sentiment de tout acte véritable, de tout acte volontaire et libre. Il enseignait que la grandeur et la loi de tout être étant la fidélité à sa nature, la dignité et la sainteté de l'homme résident dans la liberté qui le constitue; que le devoir, dans son expression la plus simple à la fois et la plus élevée, est le maintien de cette liberté contre tout ce qui lui est étranger et ennemi, contre les passions, filles des sens et de la fatalité extérieure. Il enseignait que c'est là, dans l'empire sur soi-même, dans le retranchement de tout ce qui est passionné, dans le développement et la culture assidue de la liberté intérieure, c'est-à-dire de la pureté morale, que sont la vertu et la paix. Ce n'est pas tout, il enseignait que la vie et la mort sont des phénomènes indifférents par eux-mêmes; qu'il n'y a de mortel en nous que les sens et la passion, et les éléments subalternes que le rapport inévitable des choses extérieures à l'âme mêle accidentellement à notre destinée; que ce qui est libre des sens et des passions ne passe point avec eux; que l'élément de pureté est aussi l'élément de vie; que si les conditions actuelles de cette existence phénoménale condamnent l'homme à l'imperfection, et rendent impossible la pureté absolue, cette absolue pureté n'en est pas moins inhérente à l'essence de l'élément sacré qui habite dans l'homme, et que, le phénomène évanoui, la substance immortelle, délivrée des formes variables et périssables,

est rendue à cette pureté, à cette unité, à cette liberté absolue à laquelle la vertu de l'homme aspire sans pouvoir l'atteindre.

Les idées politiques de M. Cousin étaient tout aussi simples, tout aussi inoffensives que ses idées morales et religieuses.

Si la liberté est sacrée en soi, disait-il, elle l'est pour chaque homme qui la porte et doit la respecter en lui-même; elle l'est pour tous les hommes, et leur impose à tous un respect et un culte réciproque.

C'est dans ce respect de la liberté de tous, par tous, qu'est le principe réel de la justice, et par conséquent de l'ordre, et par conséquent de la paix. Ébranlez ce principe, énervez ses conséquences, à la place du respect de la liberté, vous introduirez plus ou moins la violence et l'iniquité, et le genre humain retombe dans l'état de guerre. Le respect de la liberté établi comme principe social unique, tous les devoirs et les droits sociaux s'en déduisent avec rigueur et facilité, et leur ensemble systématique fonde, avec le code des droits civils, la déclaration des droits et des devoirs qui précède et qui règle toute organisation positive. Cette organisation n'est autre chose que l'ensemble des institutions qui réalisent les droits individuels et universels, les font vivre et se mouvoir en quelque sorte, et incorporent la liberté à l'existence.

Mais quelque chose doit présider à la mise à exécution de ces lois, à l'établissement de cette organisation, à la garde de la liberté, à la répression des délits et des crimes, c'est-à-dire aux infractions plus ou moins graves à la liberté publique. De là l'idée de gouvernement

institué pour réprimer et protéger, non pour entraver et pour asservir. Mais ce gouvernement, comment doit-il être composé ? Ces institutions, comment les établir et les conserver ? Toutes questions relatives au temps et aux circonstances, et que la spéculation n'embrasse point. M. Cousin n'est jamais descendu sur ce terrain glissant, réservé aux législateurs et aux publicistes de chaque pays. Il se contentait de poser en principe que la concorde et la fusion des droits, des lois, des institutions, du gouvernement et de toutes ses parties, constituent l'unité de la vie sociale, et que le fond de cette unité est le sentiment universel du respect de la liberté, la prédominance des éléments supérieurs de l'humanité sur les passions et les caprices : le règne de la vertu, la réalisation de la sainteté de l'homme, le triomphe de l'esprit sur la matière. Ainsi planait sur toutes les leçons de M. Cousin la grande figure de la liberté présidant à l'ensemble de la philosophie théorique et pratique, assise à la base, dominant le faîte, ordonnant, vivifiant, sanctifiant le système entier. Quoi de plus moral et de plus religieux qu'une philosophie où l'on retrouve à chaque pas les croyances les plus élevées de la nature humaine, l'idée de Dieu, pur et ineffable esprit dont l'homme est la sainte image, l'idée d'un ordre meilleur et plus parfait que celui de la terre, et que l'humanité doit s'efforcer de réaliser de son mieux ici-bas, par la pureté du cœur, le respect et l'amour des autres, le travail, le désintéressement, la justice et la paix ?

Le cours de M. Cousin était fréquenté par plus de six cents auditeurs de tout âge. L'attention et le recueillement de l'auditoire, l'improvisation simple et abondante

du professeur, ses travaux, son caractère, les systèmes les plus obscurs en apparence éclaircis par une exposition habile, l'intervention du grand nom de Platon, quelquefois celle d'un nom plus saint, imprimaient à ses leçons un caractère singulier de gravité et de profondeur. Les âmes s'élevaient et s'affermissaient à cet enseignement sévère ; qu'importe ? ils l'ont rejeté comme jacobin et comme athée.

Nous n'entendrons plus M. Cousin, mais nous nous en souviendrons toujours. On a pu lui enlever sa chaire; on ne l'arrachera pas du cœur de ses élèves. Cultivées fidèlement par ceux-ci, ses leçons et sa doctrine porteront des fruits durables. M. Cousin a pu être frappé dans sa personne, mais son école est à l'abri des coups du pouvoir.

VANINI

SES ÉCRITS, SA VIE ET SA MORT.

Pour apprécier équitablement Vanini, il faut le placer parmi ses contemporains, dans son pays et dans son siècle.

Le XVIe siècle est un siècle de révolutions : il rompt avec le moyen âge ; il cherche, il entrevoit la terre promise des temps nouveaux ; il n'y parvient point, et s'épuise dans l'enfantement d'un monde qu'il n'a point connu et qui le renie. Le XVIIe siècle, entièrement émancipé, n'a plus rien de commun avec le moyen âge ; mais autant il s'en éloigne, autant et plus encore il diffère et tient à honneur de différer du siècle précédent. A son ardeur aventureuse il a substitué une énergie réglée, qui connaît son but et y marche avec ordre. Ici dominent la raison et la mesure, travaillant sur un plan arrêté et produisant des monuments d'une

solidité et d'une beauté qui défient la critique et le temps ; là s'agitait une imagination puissante, mais effrénée, impatiente du présent, en révolte contre le passé, et s'égarant à la poursuite d'un avenir inconnu. Du moins, à la place du moyen âge, que l'on rejette, et faute de l'esprit nouveau, qui n'est pas venu encore, on a devant soi cette admirable antiquité païenne, sortant alors de ses ruines. On l'imite donc, et parce qu'elle est belle, et surtout parce qu'elle est nouvelle ; on l'imite avec liberté, avec esprit, avec imagination, mais sans vraie grandeur ; car toute imitation ou tout effort sans un but et sans une direction bien marquée ne conduit à rien de grand. Le génie, pour se déployer à son aise, a besoin d'un ordre de choses défini et déterminé, qui l'inspire et qu'il représente. Il s'agite en vain dans le vide, et ne produit que des œuvres d'un caractère indécis et d'une beauté douteuse.

Hâtons-nous d'appliquer ces considérations générales à la philosophie.

La philosophie grecque et latine a vécu douze siècles, et elle a laissé des monuments immortels, à la fois divers et harmonieux, qui tous, au milieu des différences les plus manifestes, réfléchissent le même caractère. La philosophie du moyen âge qui lui succède, la scolastique, a son caractère aussi, parfaitement déterminé : achevée et accomplie en son genre, elle a son commencement, ses progrès et sa fin, sa barbarie, son éclat, sa décadence ; son époque classique est le XIIIe siècle avec des saints pour philosophes,

et avec ces travaux gigantesques, inspirés du même esprit, empreints du même caractère, des mêmes beautés et des mêmes défauts qui se voient encore dans l'architecture et les cathédrales de ce grand siècle. La philosophie moderne, née en 1637 et bien jeune encore, a déjà sa grandeur et son unité cachée, mais réelle; j'entends d'abord sa méthode, qui est à peu près la même dans toutes les écoles. Entre la philosophie moderne et la philosophie scolastique est celle qu'on peut appeler à bon droit la philosophie de la renaissance, parce que, si elle est quelque chose, elle est surtout une imitation de l'antiquité. Son caractère est presque entièrement négatif : elle rejette la scolastique; elle aspire à quelque chose de nouveau, et fait du nouveau avec l'antiquité retrouvée. A Florence, on traduit Platon et les Alexandrins; on fonde une académie pleine d'enthousiasme, dépourvue de critique, où l'on mêle, comme autrefois à Alexandrie, Zoroastre, Orphée, Platon, Plotin et Proclus, l'idéalisme et le mysticisme, un peu de vérité, beaucoup de folie. Ici on adopte la philosophie d'Épicure, c'est-à-dire le sensualisme et le matérialisme; là, le stoïcisme, là encore le pyrrhonisme. Si presque partout on combat Aristote, c'est l'Aristote du moyen âge, l'Aristote d'Albert le Grand et de saint Thomas, celui qui, bien ou mal compris, avait servi de fondement et de règle à l'enseignement chrétien; mais on étudie encore, on invoque le véritable Aristote, et, à Bologne par exemple, on le tourne contre le christianisme. En fait, cette

courte époque ne compte aucun homme de génie qui puisse être mis en parallèle avec les grands philosophes de l'antiquité, du moyen âge et des temps modernes ; elle n'a produit aucun monument qui ait duré, et, si on la juge par ses œuvres, on peut être avec raison sévère envers elle. Mais c'est l'esprit du XVIe siècle qu'il faut considérer au milieu de ses plus grands égarements. La philosophie de la renaissance a préparé la philosophie moderne : elle a brisé l'ancienne servitude, servitude féconde, glorieuse même tant qu'elle était inaperçue et qu'on la portait librement en quelque sorte, mais qui, une fois sentie, devenait un insupportable fardeau et un obstacle à tout progrès. A ce point de vue, les philosophes du XVIe siècle ont une importance bien supérieure à celle de leurs ouvrages. S'ils n'ont rien établi, ils ont tout remué; la plupart ont souffert, plusieurs sont morts pour nous donner la liberté dont nous jouissons. Ils n'ont pas été seulement les prophètes, mais plus d'une fois les martyrs de l'esprit nouveau. De là sur leur compte deux jugements contraires, également vrais et également faux, parce qu'ils sont également incomplets. Quand Descartes et Leibnitz, les deux grands philosophes du XVIIe siècle, rencontrent sous leur plume les noms des penseurs aventureux du XVIe, moitié vérité, moitié calcul, ils les traitent fort dédaigneusement ; ils ne veulent pas être confondus avec ces farouches révolutionnaires, et ils oublient que, sans eux peut-être, jamais la liberté raisonnable dont ils font usage, ja-

mais le bill des droits de la pensée n'eût été possible. D'autre part, il y a encore aujourd'hui des brouillons et des utopistes qui, confondant une révolution à maintenir avec une révolution à faire, nous ramènent, dans leur audace rétrospective, au berceau même des temps modernes, et nous proposent pour modèles les entreprises déréglées où s'est consumée l'énergie du XVI[e] siècle. Pour nous, nous croyons être équitable en faisant peu de cas des travaux philosophiques de cet âge et en honorant leurs auteurs : ce ne sont pas leurs écrits qui nous intéressent, mais leur destinée tout entière, leur vie et surtout leur mort. L'héroïsme et le martyre même ne sont pas des preuves de la vérité : l'homme est si grand et si misérable qu'il peut donner sa vie pour l'erreur et la folie comme pour la vérité et la justice ; mais le dévouement en lui-même est toujours sacré, et il nous est impossible de reporter notre pensée sur la vie agitée, les infortunes et la fin tragique de plusieurs des philosophes de la renaissance, sans ressentir pour eux une profonde et douloureuse sympathie.

En France, le XVI[e] siècle a eu ses philosophes indépendants, qui ont attaqué ou miné la domination d'Aristote et de la scolastique. Il serait utile et patriotique de disputer à l'oubli et de recueillir pieusement les noms et les écrits de ces hommes ingénieux et hardis qui remplissent l'intervalle de Gerson à Descartes. Du moins il en est un que l'histoire n'a pu oublier, je veux dire Pierre de la Ramée.

Quelle vie, et surtout quelle fin ! Sorti des derniers rangs du peuple, domestique au collége de Navarre, admis par charité aux leçons des professeurs, puis professeur lui-même, tour à tour en faveur et persécuté, chassé de sa chaire, rappelé, banni, rentré en France, toujours suspect, il est massacré dans la nuit de la Saint-Barthélemy, comme protestant à la fois et comme platonicien. Son adversaire, le catholique et péripatéticien Charpentier, dirigea les coups. On aurait peine à le croire, si un contemporain bien informé, de Thou, ne l'attestait. « Charpentier, son rival, dit le véridique historien, excita une émeute et envoya des sicaires qui le tirèrent du lieu où il était caché, lui prirent son argent, le percèrent à coups d'épée et le précipitèrent par la fenêtre dans la rue. Là des écoliers furieux, poussés par leurs maîtres qu'animait la même rage, lui arrachent les entrailles, traînent son cadavre, le livrent à tous les outrages et le mettent en pièces (1). » Voilà quel fut le sort d'un homme qui, à défaut d'une grande profondeur et d'une originalité puissante, possédait un esprit élevé, orné de plusieurs belles connaissances, qui introduisit parmi nous la

(1) *Hist. sui Temporis*, lib. III, ad annum 1572. — « Carpentario æmulo et seditionem movente, immissis sicariis, e cella qua latebat extractus, et post deprensam pecuniam inflictis aliquot vulneribus, per fenestras in aream præcipitatus, et effusis visceribus, quæ pueri furentes magistellorum pari rabie incitatorum impulsu, per viam et cadaver ipsum scuticis in professoris opprobrium diverberantes, contumeliose et crudeliter raptaverunt. » — Goujet, dans ses *Mémoires sur le Collége de France*, adopte ce récit.

sagesse socratique, tempéra et polit la rude science de son temps par le commerce des lettres, et le premier écrivit en français un traité de dialectique (1). Depuis on n'a pas daigné lui élever le plus humble monument qui gardât sa mémoire ; il n'a pas eu l'honneur d'un éloge public, et ses ouvrages même n'ont pas été recueillis (2) !

C'est surtout en Italie que la réforme philosophique jeta un immense éclat, et se fit jour à travers la persécution et les supplices. L'Italie joue un rôle assez médiocre dans la scolastique, car saint Thomas et saint Bonaventure, nés en Italie, se sont formés et ont enseigné en France ; leur école et leur gloire nous appartiennent. L'Italie paraît encore moins dans la philosophie moderne : elle a produit assurément plusieurs hommes de mérite, mais pas un génie du premier ordre ; elle est, à proprement parler, le théâtre de la philosophie de la renaissance. L'Italie était à cette époque le pays le plus avancé dans toutes les choses de l'esprit. Par plus d'un motif, le besoin d'une philosophie nouvelle devait y naître, et c'est de là qu'il

(1) *Dialectique de Pierre de la Ramée, à Charles de Lorraine, cardinal, son Mécène*; Paris, chez Wéchel, 1555, petit in-4° de 140 pages.

(2) J'ai pu les rassembler presque tous, et je les mettrais bien volontiers à la disposition de quelque homme instruit et laborieux qui voudrait en procurer une édition complète. D'ailleurs le rival de La Ramée, Charpentier, est lui-même un esprit judicieux et sévère, dont les écrits sont très-bons à consulter pour la vraie intelligence d'Aristote.

se répandit d'un bout de l'Europe à l'autre. Les mathématiques, la physique, les sciences naturelles, y prirent de bonne heure un grand essor. C'est dans les académies italiennes que Bacon vint apprendre les règles de la physique expérimentale qu'il exprima plus tard dans un langage magnifique (1). Tout ce qui pense alors est pour une réforme, et pour une réforme profonde et radicale. On en définit assez mal l'objet. On la poursuit par les routes les plus opposées. Celui-ci la cherche dans l'expérience sensible exclusivement consultée, celui-là dans un mysticisme spéculatif et chimérique. A côté des vieilles universités s'élèvent de libres sociétés, dévouées à l'esprit nouveau : il pénètre jusque dans les couvents, ces antiques asiles de la scolastique, et ses plus ardents apôtres lui viennent du sein des ordres religieux. Il n'y a pas une partie de l'Italie qui ne fournisse son contingent à cette noble milice ; mais c'est à Naples que se rencontrent les réformateurs les plus illustres, les plus hardis, les plus malheureux.

Qui ne connaît les aventures et la triste destinée de Bruno et de Campanella ? C'étaient deux hommes d'un esprit vigoureux, d'une âme intrépide, d'une vive et forte imagination. Bien supérieurs à la Ramée, il ne leur a manqué qu'un autre siècle, des études plus

(1) On raconte même que, s'étant présenté comme candidat à la célèbre académie des *Lincei*, il ne fut pas admis. *Prospetto delle Memorie aneddote dei Lincei da F. Cancellieri*; Roma, 1823, et *Journal des Savants*, février 1843, p. 100.

régulières et la vraie méthode. Ce qui domine en eux, c'est l'imagination ; leur raison n'était pas encore assez mûre pour la contenir, et ils se laissent emporter à des systèmes qu'ils n'avaient pas suffisamment étudiés, et qu'ils ne comprirent jamais bien.

Bruno s'éprit de Pythagore et de Platon, surtout du Pythagore et du Platon des Alexandrins. Touché et comme enivré du sentiment de l'harmonie universelle, il s'élance d'abord aux spéculations les plus sublimes où l'analyse ne l'a pas conduit, où l'analyse ne le soutient pas. Errant sur des précipices qu'il a mal sondés, sans s'en douter et faute de critique il recule de Platon aux Éléates, anticipe Spinoza, et se perd dans l'abîme d'une unité absolue, destituée des caractères intellectuels et moraux de la divinité et inférieure à l'humanité elle-même. Spinoza est le géomètre du système, Bruno en est le poëte (1). Rendons-lui du moins cette justice, qu'avant Galilée il renouvela l'astronomie de Copernic. L'infortuné, entré de bonne heure dans un couvent de Saint-Dominique, s'était réveillé un jour avec un esprit opposé à celui de son ordre, et il avait fui. Il était venu s'asseoir, tantôt comme écolier, tantôt comme maître, aux écoles de Paris et de Wittemberg, semant sur sa route des écrits ingénieux et chimériques. Le désir de revoir l'Italie l'ayant ramené à Venise, il est livré à l'inquisi-

(1) M. Wagner a publié en 1830, à Leipzig, en deux volumes, les œuvres italiennes de Bruno; il devait aussi donner une édition de ses écrits latins : il l'a commencée, mais non terminée.

tion, conduit à Rome, jugé, condamné, brûlé. Quel était le crime de Bruno? Aucune des pièces de cette sinistre affaire n'a été publiée; elles ont été détruites, ou elles reposent encore dans les archives du saint-office, ou dans un coin du Vatican, avec les actes du procès de Galilée. Bruno fut-il accusé d'avoir rompu les liens qui l'attachaient à son ordre? Mais une telle faute ne semblait pas devoir attirer une telle peine, et c'eût été d'ailleurs aux dominicains à le juger. Ou bien fut-il recherché comme protestant, et après avoir, dans un petit écrit, sous le nom de *la Bestia trionfante,* semblé attaquer la papauté elle-même? ou bien encore fut-il accusé seulement de mauvaises opinions en général, d'impiété, d'athéisme, le mot de panthéisme n'ayant pas encore été inventé? Cette dernière conjecture est aujourd'hui démontrée. Il y avait alors à Rome un savant allemand, profondément dévoué au saint-siége, qui se fit une fête d'assister au procès et au supplice de Bruno, et qui raconte ce qu'il a vu à un de ses compatriotes luthériens dans une lettre latine plus tard retrouvée et publiée (1), et où l'on voit avec une admiration mêlée d'horreur comment sait mourir un philosophe. Cette lettre est peu connue, et, comme elle n'a jamais été traduite en français, nous en donnerons ici quelques fragments. Elle prouve que Jordano Bruno a été mis à mort, non comme protestant, mais comme impie, non pour tel

(1) Elle a paru pour la première fois en 1701, dans les *Acta litteraria* de Struve, fascic. v, page 64.

ou tel acte de sa vie, sa fuite de son couvent ou l'abjuration de la foi catholique, mais pour la doctrine philosophique qu'il répandait par ses ouvrages et par ses discours.

« GASPARD SCHOPPE A SON AMI CONRAD RITTERSHAUSEN (1).

« . . . . . Ce jour me fournit un nouveau motif de vous écrire : Jordano Bruno, pour cause d'hérésie, vient d'être brûlé vif en public, dans le Champ-de-Flore, devant le théâtre de Pompée... Si vous étiez à Rome en ce moment, la plupart des Italiens vous diraient qu'on a brûlé un luthérien, et cela vous confirmerait sans doute dans l'idée que vous vous êtes formée de notre cruauté. Mais, il faut bien que vous le sachiez, mon cher Rittershausen, nos Italiens n'ont pas appris à distinguer entre les hérétiques de toutes les nuances; quiconque est hérétique, ils l'appellent luthérien, et je prie Dieu de les maintenir en cette simplicité qu'ils ignorent toujours en quoi une hérésie diffère des autres. . . . . J'aurais peut-être cru moi-même, d'après le bruit général, que ce Bruno était brûlé pour cause de luthéranisme, si je n'avais été présent à la séance de l'inquisition où sa sentence fut prononcée, et si je n'avais ainsi appris de quelle hérésie il était coupable... (Suit un

(1) En latin, *Scioppius* et *Rittershusius*.

récit de la vie et des voyages de Bruno et des doctrines qu'il enseignait.)... Il serait impossible de faire une revue complète de toutes les monstruosités qu'il a avancées, soit dans ses livres, soit dans ses discours. Pour tout dire, en un mot, il n'est pas une erreur des philosophes païens et de nos hérétiques anciens ou modernes qu'il n'ait soutenue... A Venise enfin, il tomba entre les mains de l'inquisition ; après y être demeuré assez longtemps, il fut envoyé à Rome, interrogé à plusieurs reprises par le saint-office, et convaincu par les premiers théologiens. On lui donna d'abord quarante jours pour réfléchir ; il promit d'abjurer, puis il recommença à défendre ses folies, puis il demanda encore un autre délai de quarante jours ; enfin il ne cherchait qu'à se jouer du pape et de l'inquisition. En conséquence, environ deux ans après son arrestation, le 9 février dernier, dans le palais du grand inquisiteur, en présence des très-illustres cardinaux du saint-office (qui sont les premiers par l'âge, par la pratique des affaires et la connaissance du droit et de la théologie), en présence des théologiens consultants et du magistrat séculier, le gouverneur de la ville, Bruno fut introduit dans la salle de l'inquisition, et là il entendit à genoux la lecture de la sentence prononcée contre lui. On y racontait sa vie, ses études, ses opinions ; le zèle que les inquisiteurs avaient déployé pour le convertir, leurs avertissements fraternels, et l'impiété obstinée dont il avait fait preuve. Ensuite il fut dégradé, excommunié et

livré au magistrat séculier, avec prière toutefois qu'on le punît avec clémence et sans effusion de sang. A tout cela Bruno ne répondit que ces paroles de menace : « *La sentence que vous portez vous trouble peut-être* « *en ce moment plus que moi.* » Les gardes du gouverneur le menèrent alors en prison : là, on s'efforça encore de lui faire abjurer ses erreurs. Ce fut en vain. Aujourd'hui donc, on l'a conduit au bûcher. Comme on lui montrait l'image du Sauveur crucifié, il l'a repoussée avec dédain et d'un air farouche. Le malheureux est mort au milieu des flammes, et je pense qu'il sera allé raconter, dans ces autres mondes qu'il avait imaginés (1), comment les Romains ont coutume de traiter les impies et les blasphémateurs. Voilà, mon cher ami, de quelle manière on procède chez nous contre les hommes, ou plutôt contre les monstres de cette espèce. . . .

« Rome, le 17 février 1600. »

Campanella, dominicain comme Bruno et novateur comme lui, est un esprit d'une autre trempe. Il a déjà plus de raison et de lumières. Tout aussi ardent que Bruno contre Aristote, son platonisme est plus réfléchi, et la réforme qu'il entreprend est à la fois plus sobre et plus vaste. Elle mérite encore aujourd'hui d'être étudiée. Plein d'enthousiasme pour le bien, il

(1) Atroce allusion aux mondes innombrables et à l'univers infini de Bruno.

combattit les doctrines morales et politiques de Machiavel ; du fond de sa prison, il défendit le système de Copernic et fit une apologie de Galilée pendant le procès que faisait à celui-ci l'inquisition : victime héroïque, écrivant en faveur d'une autre victime dans l'intervalle de deux tortures ! On a de lui un très-bon livre contre l'athéisme. Sa pensée est toujours chrétienne, et, loin d'attaquer l'Église, il la glorifie partout. Mais il paraît qu'à force de lire Platon et saint Thomas, il y puisa une telle horreur de la tyrannie et une telle passion pour un gouvernement fondé sur l'esprit et sur la vertu, qu'il rêva de délivrer son pays du despotisme espagnol, et trama dans les couvents et dans les châteaux de la Calabre une conspiration de moines et de gentilshommes qui, n'ayant pas réussi, le plongea dans un abîme d'infortunes. De profondes ténèbres couvrent encore toute cette affaire. Le dernier historien de Campanella, M. Baldacchini de Naples (1), a en vain cherché dans toutes les archives le procès de son célèbre compatriote ; tout a disparu, et nous en sommes réduits au témoignage de ses ennemis. Tous du moins sont unanimes sur sa constance et son inébranlable courage. Une fois mis en prison pour crime politique, on y mêla d'autres accusations théologiques et philosophiques : il demeura vingt-sept ans dans les fers. Un auteur contemporain et digne de

(1) *Vita e Filosofia di Tommaso Campanella*, da Michele Baldacchini, 2 vol. in-8o; Napoli, 1840 et 1843.

foi (1) raconte que Campanella soutint, pendant trente-cinq heures continues, une torture si cruelle, « que, toutes les veines et artères qui sont autour du siége ayant été rompues, le sang qui coulait des blessures ne put être arrêté, et que pourtant il soutint cette torture avec tant de fermeté que pas une fois il ne laissa échapper un mot indigne d'un philosophe. » Campanella lui-même fait ainsi le récit de ses souffrances dans la préface de *l'Athéisme vaincu* (2) :

« J'ai été renfermé dans cinquante prisons et soumis sept fois à la torture la plus dure. La dernière fois, la torture a duré quarante heures. Garrotté avec des cordes très-serrées et qui me déchiraient les os, suspendu, les mains liées derrière le dos, au-dessus d'une pointe de bois aigu qui m'a dévoré la seizième partie de ma chair et tiré dix livres de sang ; guéri par miracle après six mois de maladie, j'ai été plongé dans une fosse. Quinze fois j'ai été mis en jugement. La première fois, quand on m'a demandé : « Comment donc sait-il ce qu'il n'a jamais appris ? a-t-il donc un démon à ses ordres ? » j'ai répondu : « Pour apprendre ce que je sais, j'ai usé plus d'huile que nous n'avez bu de vin. » Une autre fois, on m'a accusé d'être l'auteur du livre *Des Trois Imposteurs*, qui

(1) J.-N. Erythræus (Rossi), dans sa *Pinacotheca Imaginum illustrium*, 1643-1648.

(2) Non imprimée dans l'édition que Campanella a donnée de cet ouvrage ; retrouvée, comme la lettre de Schoppe, et publiée aussi par Struve, *Acta litteraria*, fascic. II.

était imprimé trente ans avant que je fusse sorti du ventre de ma mère. On m'a encore accusé d'avoir les opinions de Démocrite, moi qui ai fait des livres contre Démocrite. On m'a accusé de nourrir de mauvais sentiments contre l'Église, moi qui ai écrit un ouvrage sur la monarchie chrétienne, où j'ai montré que nul philosophe n'avait pu imaginer une république égale à celle qui a été établie à Rome sous les apôtres. On m'a accusé d'être hérétique, moi qui ai composé un dialogue contre les hérétiques de notre temps... Enfin on m'a accusé de rébellion et d'hérésie pour avoir dit qu'il y a des signes dans le soleil, la lune et les étoiles, contre Aristote, qui fait le monde éternel et incorruptible... C'est pour cela qu'ils m'ont jeté comme Jérémie dans le lac inférieur où il n'y a ni air ni lumière... »

Toutefois, en protestant contre les chefs de l'accusation qui lui est intentée, Campanella convient qu'il a pu faillir : « Je ne prétends pas, dit-il, que je sois irréprochable... Tout ce que je soutiens, c'est qu'il n'y a pas de quoi me punir ainsi. »

Vanini est bien au-dessous de Bruno et de Campanella. Il n'a le sérieux de l'un ni de l'autre, ni la vaste imagination du premier, ni l'enthousiasme énergique du second. Napolitain comme eux, mais rebelle à l'esprit idéaliste de la Grande-Grèce, il appartient plutôt à l'école de Bologne. Il est antiplatonicien déclaré, et disciple ardent d'Aristote, interprété à la manière



d'Averroès et de Pomponat. Ce n'est pas la plus noble expression du XVIe siècle. Il en a l'imagination et l'esprit, il en a aussi le désordre, et ce désordre paraît avoir été dans sa conduite comme dans sa pensée ; mais il a du moins ressemblé à ses deux grands compatriotes par son audace et par ses malheurs.

Nous le sentons, un tel jugement a besoin de preuves ; car Vanini est encore un problème sur lequel on a entassé les dissertations et les conjectures les plus contraires. Un cri d'horreur s'élève contre le bûcher infâme dressé à Toulouse au commencement du XVIIe siècle. On maudit les bourreaux, on plaint la victime, mais on ne sait pas bien encore pourquoi elle fut condamnée. Le même voile qui couvre les procès de Campanella et de Bruno est aussi étendu sur celui de Vanini. Le parlement de Toulouse s'est bien gardé de publier les actes de cette odieuse affaire. Jusqu'ici nulle pièce authentique n'a vu le jour, et on ne possède que le récit obscur d'un témoin intéressé qui fut un des juges de Vanini. Mais, grâce à Dieu, plusieurs documents nouveaux sont tombés entre nos mains, et nous avons pu nous procurer une pièce officielle, la pièce décisive, qui nous permettra de voir plus clair dans ces ténèbres sanglantes.

Examinons d'abord les ouvrages de Vanini. Ils sont assez rares pour qu'il ne paraisse pas déplacé d'en donner ici une analyse étendue.

D'après son propre témoignage, il était né à Taurisano, près de Naples; sa mère s'appelait Beatrix Lopez

de Noguera, et son père, Jean-Baptiste Vanini. Il paraît que son vrai nom était Lucilio; mais il prend dans tous ses ouvrages le titre de Jules-César. Il étudia successivement à Naples, à Rome et à Padoue. Parmi les maîtres dont il dit avoir suivi les cours, il cite particulièrement les deux carmes Barthélemi Argotti et Jean Baccon. Il visita presque tous les pays de l'Europe où la philosophie était cultivée. Il parle de son séjour en Allemagne, en Hollande, en Belgique, à Genève, en Angleterre. On le voit, c'est à peu près la même vie que celle de Bruno. Il doit avoir été engagé dans les ordres, car il avait fait des sermons. Arrivé en France, il séjourna quelque temps à Lyon et à Paris avant son fatal voyage à Toulouse.

C'est à Lyon qu'il publia, en 1615, son premier écrit, avec ce titre singulièrement emphatique (1): *Amphithéâtre de la Providence éternelle, magique et divin, chrétien et physique, astrologico-catholique, contre les anciens philosophes, les athées, les épicuriens, les péripatéticiens et les stoïciens, par Jules-César Vanini, philosophe, théologien, docteur en droit civil et en droit canon.* Le livre est dédié à Son Excellence don François de Castro, ambassadeur d'Espagne auprès du saint-siége. Il est revêtu de l'ap-

(1) *Amphitheatrum æternæ providentiæ, divino-magicum, christiano-physicum, necnon astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, atheos, epicureos, peripateticos et stoicos*, auctore Julio Cæsare Vanino, philosopho, theologo, ac juris utriusque doctore; Lugduni, 1615.

probation civile et de l'approbation ecclésiastique. Deux censeurs ecclésiastiques différents, l'un vicaire général de l'archevêque de Lyon, l'autre professeur en théologie, prédicateur et délégué par l'archevêque, déclarent que l'écrit de Vanini ne renferme rien qui soit contraire à la foi catholique; le dernier même y trouve « des raisonnements pleins de force et de finesse, fondés sur la saine doctrine des théologiens les plus autorisés, » et il s'exprime sur le ton de l'admiration. Suivent les témoignages de diverses personnes, et des éloges en vers de l'ouvrage et de l'auteur. Que dire en vérité de ce cortége d'approbations, si l'*Amphithéâtre* est un monument d'impiété et d'athéisme?

En apparence au moins, c'est tout le contraire. D'abord, quant à la religion, Vanini s'en porte partout le défenseur. Dans sa préface, il prétend avoir composé une *apologie pour la loi mosaïque et chrétienne contre les physiciens, les astronomes et les politiques*, ainsi qu'une *apologie en dix-huit livres du concile de Trente contre les hérétiques*. Ces écrits sont-ils réels ou supposés? Nous l'ignorons. Toujours est-il qu'il les cite assez souvent. Il s'appelle lui-même « le fils de la sainte mère l'Église catholique. » Il prétend qu'il a failli en Angleterre subir le martyre pour la foi, et qu'il serait mort bien volontiers pour une si belle cause. Il fait l'éloge de la société de Jésus, qu'il nomme « le palladium de l'Église romaine, la colonne de toute religion, l'ancre du salut du genre humain. »

Enfin, en parcourant attentivement tout le livre, je n'ai pas rencontré un seul mot qui démentît les approbations des deux censeurs lyonnais. Je n'y trouve de suspect que le ton emphatique et outré ; quelquefois même on pourrait soupçonner une ironie mal dissimulée. Ainsi, après avoir cité cinquante versets de l'Écriture pour réfuter un athée, il ajoute : « Cette réponse est très-édifiante ; par malheur, les athées ne se font pas grand scrupule de la rejeter, car ils accordent aux saintes Écritures la même foi que je puis accorder aux fables d'Ésope, ou à des rêves de bonnes femmes, ou aux superstitions de l'Alcoran. » Il parle en ces termes de l'inquisition : « J'aime mieux attirer sur moi la colère d'Horace que celle de nos inquisiteurs, que je considère et que je vénère comme les gardiens de la vigne du Seigneur. »

En philosophie, Vanini se montre adversaire ardent de la scolastique. Il l'attaque partout, la tourne en ridicule, et n'épargne Albert ni saint Thomas. « Que d'autres, dit-il, admirent les scolastiques ; pour moi, je n'en fais pas le moindre cas. » Il traite toutes leurs idées de « chimères, nées de l'ignorance, nourries par l'obstination et par la sottise. » Voilà bien le philosophe du XVIe siècle, plein de mépris pour le moyen âge. Dans l'antiquité, il se sépare ouvertement de Platon et de Cicéron, qu'il traite à peu près comme les scolastiques. « Je ne m'appuierai pas, dit-il, sur les déclamations usées de Cicéron, ni sur les rêveries de vieille femme de Platon. » Et il se prononce pour

Aristote commenté par Averroès et par Pomponat. Il appelle Aristote « son divin précepteur, le coryphée des philosophes, génie abondant en fruits divins, le père de la sagesse humaine, le souverain dictateur de toutes les sciences, l'oracle vénérable de la nature; » et ce novateur indépendant avoue qu'il a été « instruit à jurer sur la parole d'Averroès, à l'école de Jean Baccon, carmélite anglais, le prince des averroïstes. » Pierre Pomponat est pour lui « le plus ingénieux des philosophes, » et « Pythagore aurait dit que l'âme d'Averroès était passée dans son corps. » C'est ici le langage diamétralement opposé à celui de la Ramée, de Bruno et de Campanella. Cependant Vanini s'accorde avec ce dernier pour combattre Machiavel, qu'il nomme « le prince des athées. » Il n'a pas assez d'invectives contre Cardan. Est-ce là encore une exagération calculée? Mais en mettant sous les paroles d'un auteur d'autres pensées que celles qu'elles expriment, que fait-on autre chose que des conjectures?

Voici le plan de l'*Amphithéâtre :* il se divise en cinquante chapitres appelés *exercices*. Vanini établit d'abord l'existence et la nature de Dieu. Il détermine l'idée de la Providence, et il en donne les preuves tout au long. Après avoir posé les principes, il discute les objections; il réfute l'argumentation de l'athée Diagoras contre l'existence d'une Providence, ainsi que celle de Protagoras et de ses modernes imitateurs. Il résout les difficultés que Cicéron élève sur la conciliation de la liberté de l'homme avec la divine

Providence. Il défend la Providence et l'immortalité de l'âme attaquées par les épicuriens. Outre la Providence générale admise par Aristote et par les averroïstes, il établit la doctrine d'une Providence spéciale qui veille sur chaque chose et sur chacun de nous. Enfin, après avoir réfuté plusieurs opinions des stoïciens, il termine par un acte d'entière soumission au chef de l'Église et par un hymne à la Divinité.

L'*Amphithéâtre* devait avoir une seconde partie, où Vanini promet de répondre à d'autres objections ; elle n'a jamais paru.

Tel est, fidèlement et loyalement retracé, le plan du premier ouvrage de Vanini. Maintenant comment l'a-t-il rempli ? Est-il aussi pur, aussi irréprochable dans l'exécution que dans la conception ? Ici encore abstenons-nous de toute hypothèse, et renfermons-nous dans le texte même de l'*Amphithéâtre*.

Aristote, au commencement du chapitre VI du XII[e] livre de la *Métaphysique*, admet deux preuves de l'existence de Dieu : l'une qu'il effleure à peine, l'autre qu'il expose avec quelque étendue et qu'il reprend et développe dans le premier livre de la *Physique*. Cette dernière preuve est la preuve célèbre par le mouvement. « D'où viendra le mouvement, s'il n'y a pas un principe essentiellement actif? En effet, ce n'est pas la matière qui se mettra elle-même en mouvement, etc. (1). » Cette preuve excellente, et que

(1) Voy. à la p. 92 et suiv., notre *Rapport sur la Métaphysique d'Aristote*, seconde édition.

les meilleurs génies ont adoptée, Vanini la rejette par des raisons subtiles et quintessenciées, et il s'attache à l'autre argument d'Aristote, à savoir que des êtres finis et contingents supposent un être infini et éternel. « Tout être, dit Vanini, est fini ou infini, temporaire ou éternel; s'il est dans le temps, il a donc commencé d'être; il n'a donc pu se produire lui-même, autrement il aurait été avant d'être. Puis donc que nous voyons des êtres commencer, il faut accorder qu'il y a un être éternel d'où ils tirent leur origine; car s'il n'y avait point d'être éternel, il n'y aurait que des êtres qui auraient commencé, c'est-à-dire que rien n'existerait, ce qui est impossible. Il est donc impossible qu'il n'y ait pas un être éternel. » Vanini résume l'argument dans ce syllogisme: « D'après ce qui a été dit, toute existence d'un être qui commence suppose un être éternel; or, il y a des êtres qui commencent. Donc et nécessairement, il y a un être éternel; c'est cet être que nous appelons Dieu (1). » Cette preuve est bonne, elle est fort solide, et elle se retrouve dans toutes les grandes philosophies. Vanini l'admet, donc Vanini n'est pas athée. Mais Vanini n'admet que celle-là: il le déclare expressément au commencement de l'*Amphithéâtre*, et nulle part il n'en admet aucune autre. De là une théodicée très-imparfaite. En effet, si tout être fini suppose un être éternel, il reste à savoir quel est cet être éternel.

(1) *Amphith.*, ex. 1, p. 3.

Puisque l'argument du mouvement est rejeté, cet être éternel ne peut plus être la cause de rien; il n'est plus que la substance de tout. Cette substance éternelle que les êtres finis supposent, mais qui ne les a pas faits, ne peut avoir d'autres attributs que ceux qui se déduisent de son essence, de l'éternité et de l'infinité, et rien de plus. Comme l'être infini, en tant qu'infini, n'est pas un moteur, une cause, il n'est pas non plus, en tant qu'infini, une intelligence; il n'est pas non plus une volonté, il n'est pas non plus un principe de justice, ni encore bien moins un principe d'amour. Encore une fois, s'il était tout cela, s'il possédait tous ces attributs, il ne les tiendrait pas de l'éternité et de l'infinitude, et on n'a pas le droit de les lui imputer en vertu de cet unique argument : tout être contingent suppose un être qui ne l'est pas, tout être fini suppose un être infini. Le Dieu que donne cet argument est donc, à la rigueur; mais il est presque comme s'il n'était pas, pour nous du moins qui l'apercevons à peine dans les hauteurs inaccessibles d'une éternité et d'une existence absolue, vide de pensée, d'activité, de liberté, d'amour, semblable au néant même de l'existence, et mille fois inférieur, dans son infinitude et son éternité, à une heure de notre existence finie et périssable, si pendant cette heure fugitive nous savons que nous sommes, si nous pensons, si nous aimons quelque autre chose que nous-mêmes, si nous nous sentons capables de sacrifier librement à une idée le peu de

minutes qui nous ont été accordées. « L'homme n'est qu'un roseau, mais c'est un roseau pensant. » J'ajoute : c'est un roseau voulant et aimant. « C'est de là qu'il faut nous relever, non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir (1). » Sous peine de mettre en Dieu moins qu'il n'y a réellement en l'homme, il faut, par un argument analogue à celui du mouvement, après avoir considéré Dieu comme le principe des mouvements qui ont lieu dans le monde, le considérer encore comme le principe de la pensée, de l'activité libre et de l'amour désintéressé qui est en nous, et lui restituer ces grands attributs intellectuels et moraux qui font de Dieu, non pas seulement l'auteur de l'univers, mais le père de l'humanité.

Ainsi, pour avoir mutilé la théodicée déjà bien étroite d'Aristote, Vanini est arrivé à un Dieu très-imparfait, dont on a épuisé l'essence quand on a dit qu'il est l'être des êtres. Je ne m'étonne donc pas que, passant du premier exercice au second, de l'existence de Dieu à sa nature, Vanini s'exprime ainsi : « Vous me demandez ce que Dieu est ; si je le savais, je serais Dieu, car nul ne connaît Dieu, et nul ne sait ce qu'il est, sinon Dieu lui-même. » Et il n'ajoute pas grand'chose à cet aveu de son impuissance, il ne sort pas du cercle dans lequel il s'est enfermé lui-même, lorsqu'il termine ainsi ce chapitre :

(1) Pascal, d'après Descartes. Voyez notre livre *Des Pensées de Pascal*, p. 43 et p. 107.

« J'oserai donc (entreprise peut-être téméraire) décrire ainsi Dieu : Ce qui est à soi-même son principe et sa fin, sans avoir ni principe ni fin, n'ayant besoin ni de l'un ni de l'autre, la source et l'auteur de l'un et de l'autre. Il est, sans être dans le temps : pour lui, point de passé qui s'enfuie, point d'avenir qui s'avance. Il règne partout sans être nulle part, immobile sans être en place, rapide sans être en mouvement. Il est tout entier hors de toutes choses et dans toutes choses ; dans tout, sans y être renfermé ; hors de tout, sans en être exclu. Il est au sein de cet univers qu'il gouverne, et il l'a créé hors de lui. Il est bon sans avoir de qualité, grand sans quantité, un tout sans parties, immuable et changeant tout le reste ; vouloir, pour lui, c'est pouvoir, et sa volonté est action. Il est simple ; en lui rien n'est en puissance, tout est en acte, ou plutôt il est lui-même l'acte pur, premier, moyen et dernier. Enfin il est tout, au-dessus de tout, hors de tout, en tout, indépendamment de tout, avant tout, après tout, et tout entier (1). »

Toutes ces qualifications ne sont que des variantes de l'infini. Il en est pourtant quelques-unes qui excèdent le principe auquel elles se rapportent. Quand Vanini dit de son Dieu : « Pour lui, vouloir c'est pouvoir, » nous lui demanderons de quel droit il attribue à l'être infini une volonté, et une volonté efficace. Déjà, en lui

(1) *Amphith.*, ex. II, p. 10.

ôtant la force motrice, il lui a ôté la vraie puissance. Comment donc peut-il après coup mettre en lui la volonté, c'est-à-dire le fond même et le principe de ce qu'il lui a ôté? De loin en loin on rencontre dans l'*Amphithéâtre* de belles maximes, mais toujours entachées de ce vice, d'être exclusives et bornées ou inconséquentes.

Dans l'exercice troisième, Vanini rejette toutes les définitions de la Providence. Saint Thomas avait dit : La Providence est la raison finale de l'ordre des choses. Vanini traite cela d'absurde. Vivès avait dit : C'est une volonté gouvernant tout avec sagesse. Vanini se moque de Vivès, et je le conçois, dans le système de la pure infinitude comme unique essence de la Divinité, et il aboutit à cette définition de la Providence, où il n'y a plus ni raison, ni volonté, ni sagesse : « La Providence est la force divine toujours présente à elle-même, et antérieure à tout le reste. » La force même est ici de trop, et cette définition si étroite est trop large encore.

Vanini prouve très-bien, contre Aristote et Averroès, que le monde n'est pas éternel. « Le monde, dit-il, a un auteur ou il n'en a pas : s'il a un auteur, il n'est pas éternel, car rien de ce qui a été fait n'est contemporain de ce qui l'a fait. S'il n'a pas d'auteur, il a toujours été de lui-même; mais il est ridicule de donner ce qui est fini comme le principe de l'être. Rien de ce qui est fini n'est premier : or le monde est quelque chose de fini, cela est manifeste ; il n'est

donc pas de lui-même; il n'est donc pas éternel (1). » Vanini suit Averroès dans les détours de sa subtile dialectique, et à ses arguments alambiqués il oppose ceux d'Algazel, ou plutôt ceux qu'Algazel a reçus du chrétien J. Philopon.

Loin d'affaiblir les arguments des athées, Vanini les développe avec tant de force, qu'on y a vu le secret dessein de les faire prévaloir dans l'esprit de ses lecteurs ; mais ce n'est là qu'une conjecture. Si les réponses de Vanini ne sont pas tout ce qu'elles pourraient être aujourd'hui, il faut songer que nous sommes au xvie siècle, hors de la scolastique, et avant la philosophie cartésienne.

Objection de Diagoras : « Si une Providence gouvernait le monde, chacun serait traité selon ses mérites, et une balance égale distribuerait les biens aux bons et les maux aux méchants. Mais comme les choses vont tout différemment, je ne vois pas dans le monde cette Providence dont on parle, et ne sais en quoi elle peut consister. » Les stoïciens niaient la mineure et soutenaient que l'homme vertueux est très-heureux, et le méchant malheureux. Boëce reprend la thèse stoïcienne en la modifiant; il place le bonheur et la misère des hommes vertueux et des méchants, non dans les biens et les maux sensibles, mais dans la vertu et dans le vice qui sont à eux-mêmes leur châtiment et leur récompense. Vanini combat tout cela, et même

(1) *Amphith.*, ex. IV, p. 15.

avec assez de vivacité, et il n'a pas l'air de faire grand cas de l'argument de l'autre vie : « La sainte Écriture, dit-il, nous montre les châtiments et les récompenses toujours assurés à qui les mérite dans un autre monde ; » mais il se hâte d'ajouter que cet argument n'est pas à l'usage des athées, puisqu'ils méprisent les saintes Écritures. Quand il en vient à répondre pour son propre compte à Diagoras, sans prétendre avec les stoïciens que l'homme vertueux est souverainement heureux, et le vicieux toujours malheureux, il fait voir que les plus grands biens, même en cette vie, sont accordés à la vertu, ce qui est très-vrai, et que les tribulations, qui ne lui sont pas épargnées, lui servent d'épreuve utile et même désirable. Dieu, au contraire, punit le méchant par l'excès même de ses plaisirs, qui lui rendent insupportable la moindre contrariété, et engendrent la misère au sein du bonheur apparent. Toutefois il faut convenir que l'ensemble de ce chapitre est loin de produire sur l'âme un effet salutaire.

Les chapitres qui suivent, contre Protagoras, me semblent meilleurs. « S'il est un Dieu, dit Protagoras, d'où vient donc le mal? Je réponds : De notre libre volonté (1). » Il est vrai que dans le développement cette excellente réponse est plutôt affaiblie que fortifiée.

Dans le problème de la conciliation difficile de la

(1) *Amphith.*, ex. XIV, p. 95.

divine providence et de la liberté humaine, Cicéron se décide contre la Providence en faveur de la liberté. Voici quel est l'argument de Cicéron : « La providence de Dieu et la liberté de l'homme sont incompatibles ; or, certainement la liberté humaine existe, car nous en avons la conscience ; donc il n'y a point de Providence. » Et il prouvait sa majeure par trois arguments principaux qui reviennent à ceci : La providence de Dieu doit être infaillible ; elle ne peut se tromper dans ses prévisions, donc tout ce qu'elle prévoit doit arriver nécessairement : donc la liberté humaine est impossible. Vanini accorde que la Providence ne se trompe pas, qu'elle aperçoit l'avenir, et que l'avenir se fait comme elle l'aperçoit ; mais il explique ce que c'est que la prévoyance de l'avenir (1). « Les actions futures de l'homme, dit-il, étant libres de leur nature, s'accomplissent librement. Dieu les voit donc d'avance telles qu'elles seront, c'est-à-dire dans leur liberté et dans leur contingence. Elles n'ont pas lieu parce que Dieu les prévoit, mais Dieu les prévoit telles qu'elles seront, et telles qu'elles sont d'avance pour lui ; car pour lui il n'y a réellement ni passé ni avenir, mais un présent éternel. Nous-mêmes nous connaissons quelquefois l'avenir sans le déterminer : il en est ainsi de Dieu. » La différence qui sépare notre prévoyance et la providence divine, c'est que notre prévoyance est circonscrite dans d'étroites limites d'es-

(1) *Amphith.*, ex. XXIII, p. 137.

pace et de temps. Dieu voit très-certainement et très-clairement l'avenir le plus lointain, non comme avenir, mais comme présent. Son éternité n'admet point la différence des temps ; elle est tout entière en elle-même avec toutes les parties dans lesquelles nous la divisons. Vanini s'engage à perte de vue dans les développements les plus subtils et les plus raffinés de cette réponse plus ou moins concluante, sans avoir l'air de se douter qu'il les emprunte à la scolastique, et qu'il est à son insu le disciple de ce docteur angélique pour lequel il affecte un si grand mépris.

Si Dieu, dit Épicure, s'occupe de nous, il n'est pas parfaitement heureux. Or il l'est : il ne s'occupe donc pas des affaires des hommes. Vanini répond à Épicure d'une manière triomphante. « L'opinion épicurienne est la plus absurde de toutes les absurdités. Dire en effet que Dieu existe, mais qu'il ne s'occupe pas des hommes, n'est-ce pas dire que le feu existe, mais qu'il n'échauffe pas? car qu'est-ce que Dieu, sinon un être supérieur qui veille sur tout, meut et gouverne tout? » Contentons-nous de faire remarquer à notre philosophe que ces derniers attributs, qu'il attribue fort raisonnablement à l'infinité de Dieu, n'en découlent pas.

Vanini prouve ensuite à merveille que mettre l'absolu bonheur de la Divinité dans l'absolu repos, c'est la dépouiller de son attribut essentiel, la puissance infinie ; c'est la ravaler au-dessous de l'humanité, c'est faire Dieu inférieur à un Alexandre qui, dans son infa-

tigable activité, se plaignait du sommeil. Cardan a écrit que tout esprit jouit de l'éternel repos : « Non, dit Vanini, mais de l'éternel mouvement (1). La matière se lasse, et par conséquent le repos lui convient; elle ne se meut que pour se reposer. Mais l'esprit est dans une action continue : sa fin n'est pas le repos, mais une force éternelle. Qu'est-ce que la connaissance de Dieu, qu'est-ce que l'amour qui en découle, sinon un désir insatiable de participer à son infinité ? Cette noble activité de l'âme est si éloignée du repos, qu'elle aspire à ne cesser jamais. »

Sur l'immortalité de l'âme, Vanini est bien moins assuré :

« Le fondement, dit-il, sur lequel roule la doctrine d'Épicure est la mortalité de l'âme. Plusieurs docteurs chrétiens ont ici combattu les athées, mais avec tant de légèreté et si peu de raison, qu'en lisant les commentaires des plus grands théologiens, on sent s'élever des doutes en soi-même. J'avoue ingénument que l'immortalité de l'âme ne peut être démontrée par des principes physiques; car c'est un article de foi, puisque nous croyons à la résurrection de la chair. Le corps en effet ne ressuscitera pas sans l'âme, et de quelle manière pourrait être l'âme, si elle n'était pas ? Moi donc, chrétien et catholique, si je ne l'avais appris de l'Église, qui nous enseigne certainement et infailliblement la vérité, j'aurais de la peine à croire à l'immor-

(1) *Amphith.*, p. 155.

talité de l'âme. Loin de rougir de cet aveu, je m'en fais gloire ; car j'accomplis le précepte de saint Paul, en retenant mon esprit sous le joug de la foi (1)... »

Cependant, pour faire preuve de bonne volonté, il essaye de prouver l'immortalité de l'âme, d'abord par sa simplicité, ensuite par sa nature céleste et par conséquent incorruptible, enfin par le principe : rien ne se fait de rien ; or, si un être ne peut se faire de rien, un être aussi ne peut retourner à rien.

Vanini ne répond pas si mal aux stoïciens. A-t-il bien connu leur véritable doctrine ? Peu importe ; il est certain qu'il repousse avec force et avec un grand air de conviction les erreurs qu'il leur attribue. Partout il revendique la liberté de l'homme, et répète que l'acte dépend entièrement de notre volonté, et que c'est nous qui méritons et déméritons.

Dans un temps où l'astrologie était la croyance universelle, depuis Képler jusqu'à Campanella, il ne faut pas s'étonner qu'un péripatéticien comme Vanini, imbu de la doctrine que toutes les idées de l'intelligence viennent des sens, ait accordé plus qu'il ne faut à l'influence des astres ; cependant il réserve toujours et presque entièrement la volonté. Les hommes, disaient les stoïciens du XVI[e] siècle, n'agissent que d'après l'influence des astres qui président à leur naissance. C'est donc aux astres et non pas à la volonté qu'il faut attribuer le mal. « Nos actions, répond

(1) *Amphith.*, ex. XXVII, p. 163-164.

Vanini (1), ne sont pas soumises directement aux astres, elles relèvent de notre seule volonté qui, étant immatérielle, ne peut dépendre des corps célestes. Ils ne forcent pas nos actions : tout ce qu'on peut dire, c'est qu'ils les inclinent et de la manière suivante : notre volonté suppose l'intelligence, celle-ci dépend des sens, les sens sont directement soumis à l'influence des corps célestes ; de là une certaine inclination et disposition de la volonté, mais nulle contrainte.

« Les péchés dans le monde sont nécessaires : donc c'est à Dieu qu'il les faut rapporter. Je réponds que l'antécédent de cet argument est faux, qu'il est même contradictoire ; car qui dit péché dit liberté, c'est-à-dire le contraire de la nécessité... C'est ainsi que nous retournons contre nos adversaires leurs propres armes, les poignards de plomb (*plumbeos pugiones*) avec lesquels ils défendent leurs subtilités (*suas ratiunculas*).

« Les stoïciens (2) se sont trompés du tout au tout, lorsque, admettant la divine providence, ils prétendent que Dieu gouverne l'univers et l'humanité, non d'après sa volonté, mais selon la nécessité... Aristote aussi a enseigné que Dieu agit nécessairement, sur ce motif que, si on suppose Dieu libre dans la formation du monde, il faut supposer qu'il était avant de faire le monde, et qu'ainsi cet acte a été un changement en lui, tandis que l'essence de Dieu est l'immutabilité. »

(1) *Amphith.*, ex. XLIV, p. 298.
(2) *Ibid.*, ex. XLVIII, p. 315.

Sur ce redoutable problème de la création, Vanini chancelle, il est vrai, mais comme tant d'autres. Il n'a pas connu en quoi consiste la liberté de Dieu dans la création, puisqu'il nie que de deux choses différentes, Dieu ait pu faire l'une ou l'autre dans un seul et même instant, ce qui est absurde; car cette puissance qu'il refuse à Dieu, il aurait pu la trouver dans l'homme. En effet, on ne saurait trop le redire (1), ce qui constitue expressément notre libre arbitre, c'est que, dans le moment où nous nous décidons à faire telle ou telle chose, nous avons la conscience que nous pouvons faire le contraire, et que, si nous continuons l'action commencée, nous la pouvons suspendre, et réciproquement. Cette puissance qui se résout dans un sens, pouvant se résoudre dans un autre, est proprement la volonté libre. L'intelligence n'est pas libre, parce qu'il n'est pas en son pouvoir de juger mauvais ce qui est et lui paraît bon, ni bon ce qui est et lui paraît mauvais, et c'est là en quoi l'intelligence diffère essentiellement de la volonté; mais quand l'intelligence, l'entendement, la raison, en un mot la faculté de connaître, a reconnu et prononcé qu'une chose est bonne ou mauvaise à faire ou à ne pas faire, si la volonté, pour s'accorder avec la raison qui est sa loi, se décide pour ce qui est ou lui paraît bon, en se déci-

(1) Voyez l'analyse complète que nous avons donnée du libre arbitre dans divers endroits de nos ouvrages, et particulièrement dans l'examen critique de l'*Essai sur l'Entendement humain*, cours de 1829, t. II.



dant ainsi, elle a la conscience de pouvoir se décider autrement, et de ne faire ce qu'elle fait que parce qu'elle le veut, et par cela seul qu'elle veut être raisonnable. Transportons ceci à Dieu. Dieu, par sa raison, et surtout (je me hâte de le dire avec Platon) (1), par sa bonté, a vu qu'il était bon de créer le monde et l'homme; en même temps, il était libre de le créer ou de ne le créer pas, et de ne pas suivre sa raison et sa bonté; mais il a suivi l'une et l'autre, parce qu'il est la raison et la bonté même. Dans celui où tout est infini, l'intelligence, la bonté et la liberté sont également infinies, et dans celui qui est l'unité suprême, elles s'unissent infiniment, de telle sorte qu'il est impie de placer dans la liberté divine les misères de nos incertitudes et nos luttes intérieures. Dans l'homme, la diversité des pouvoirs de l'âme se trahit par la discorde et le trouble. Les différents pouvoirs, l'intelligence, la bonté ou l'amour, et la libre activité, sont déjà nécessairement dans l'auteur de l'humanité, mais portées à leur suprême puissance, à leur puissance infinie, distinctes et unies tout ensemble dans la vie de l'éternelle unité. La théodicée est entre l'écueil d'un anthropomorphisme extravagant et celui d'un déisme abstrait. Le vrai Dieu est un dieu vivant, un être réel, dont tous les attributs distincts se développent conformément à sa nature infinie, sans effort et sans combat. Otez l'intelligence divine, la concep-

(1) Voyez le *Timée*.

tion du plan de ces innombrables mondes est impossible. Otez à Dieu la bonté et l'amour, la création devient superflue à qui n'a besoin de rien et se suffit à lui-même. Otez à Dieu la liberté, le monde et l'homme ne sont plus que le produit d'une action fatale et en quelque sorte mécanique, comme la pluie qui tombe du haut des nuages, ou comme l'eau qui découle de sa source. L'homme libre ne peut avoir pour cause qu'une cause libre; l'homme capable d'aimer a un père qui aime aussi; l'homme doué d'intelligence atteste une intelligence suprême. Cette induction si simple et si solide, empruntée à une psychologie sévère, et fondant une théodicée sublime; cette induction, si vieille dans l'humanité, si récente dans la science, et encore si violemment combattue par des adversaires différents, il ne faut pas la chercher au XVIe siècle et dans Vanini. Notre philosophe s'égare donc plus d'une fois dans le labyrinthe des difficultés, des objections, et des réponses accumulées sur la création. Au fond, il nie la liberté divine, et cela par la confusion déplorable de l'intelligence et de l'action. Il voit bien que Dieu a nécessairement conçu, comme convenant à sa sagesse et à sa bonté, de créer un monde qui portât quelques signes de lui, et surtout un être fait à son image; mais de cette nécessité tout intellectuelle et toute morale il conclut à la nécessité de l'action, ce qui paraît logique et cependant est contraire aux faits les plus manifestes qui se passent en nous et aux données les plus certaines de la plus simple psycholo-

gie. Embarrassé de toutes parts, Vanini commence et finit par en appeler de sa raison troublée aux décisions de l'Église (1). On n'a donc après tout aucun reproche très-sérieux à lui faire.

Il y a plus : au milieu de cette controverse ténébreuse, éclairée de loin en loin par la foi chrétienne, je trouve un argument qui brille parmi tous les autres comme une lumière admirable, et qui, si Vanini s'y était solidement attaché et s'il l'eût suivi jusqu'au bout, aurait pu lui découvrir toute la vérité et le conduire au système des grandes inductions que nous venons d'indiquer. Laissons-le parler lui-même (2) :

« Je dirai brièvement d'Aristote ce que j'en pense : il est ici en contradiction avec lui-même, car il prétend que Dieu agit nécessairement, et cependant, dans l'*Éthique* et ailleurs, il fait l'homme libre. Ces deux opinions répugnent absolument et sont en quelque sorte réciproquement impossibles, car une cause nécessaire ne peut produire des effets contingents, mais nécessaires ; de sorte que, si Dieu agit nécessairement, notre volonté n'est pas libre, ce que je prouve ainsi. J'adresse cette question à Aristote : Notre volonté peut-elle, oui ou non, prendre tel ou tel parti, sans que tel ou tel motif la détermine ? Si elle ne le peut, elle n'est pas libre, ce qui est contre Aristote lui-même ; si elle le peut, Dieu le peut aussi à plus

(1) *Amphith.*, p 300.
(2) *Ibid.*, ex. L et dernier, p. 332.

forte raison ; donc Dieu peut produire le mouvement ou le monde sans aucun mouvement qui ait précédé. Ce qui a porté Aristote à soutenir que Dieu agit nécessairement, c'est qu'il ne peut comprendre qu'un mouvement se produise sans un mouvement antérieur. Mais ce principe est faux, si l'on admet la liberté humaine. Donc, si la volonté humaine est libre, Dieu n'agit pas nécessairement ; comme réciproquement, si Dieu agit avec nécessité, la volonté n'est pas libre. Il est donc évident qu'Aristote se contredit lui-même quand il affirme que Dieu agit nécessairement, et qu'en même temps il reconnaît dans l'homme une volonté libre. »

Vanini termine son livre en le soumettant sans réserve au pape Paul V, qui, « assis au gouvernail de l'Église comme un sage modérateur, retrace en lui l'image de toutes les vertus répandues sur les divers pontifes de tous les siècles (1). » Enfin, il ne veut pas quitter cet amphithéâtre de l'éternelle Providence sans entonner un hymne à sa gloire, et cet hymne est tout son système avec ses mérites et ses imperfections. Le Dieu que Vanini célèbre est le Dieu de l'univers bien plus que celui de l'âme ; aussi sa poésie, fidèle image de sa philosophie, a-t-elle souvent de la force, quelquefois de l'éclat, mais aucun charme.

« Animée (2) du souffle divin, ma volonté emporte

(1) *Amphith.*, p. 334.
(2) *Ibid.*, p. 334-336.

mon esprit : il va tenter une route inconnue sur les ailes de Dédale.

« Il entreprend de mesurer l'ineffable Divinité qui n'a ni commencement ni fin, et de la renfermer dans le cercle étroit de quelques vers.

« Origine et fin de toutes choses, origine, source et principe de lui-même, Dieu est son but et sa fin, sans avoir ni principe ni fin.

« En repos et tout entier partout, dans tous les temps et en tout lieu, distribué dans toutes les parties, et demeurant toujours et partout indivisible;

« Il est en chaque endroit sans être contenu dans aucun, ni enchaîné dans aucunes limites; répandu tout entier dans l'espace entier, il y circule librement.

« Son vouloir est la toute-puissance, son action une volonté invariable; il est grand sans quantité, bon sans qualité.

« Ce qu'il dit, il l'accomplit en même temps; on ne sait qui précède de la parole ou de l'œuvre; dès qu'il a parlé, voici qu'à sa voix tout l'univers a pris naissance.

« Il voit tout, il pénètre tout; un en lui-même (1), seul il est tout, et dans son éternité il prévoit ce qui est, ce qui fut, ce qui sera.

« Toujours tout entier, il remplit tout son être, sans cesser d'être le même; il soutient, meut et

(1) Sens douteux, texte obscur.

embrasse l'univers, et le gouverne d'un mouvement de son sourcil.

« Oh ! je t'invoque ! jette enfin sur moi un regard de bonté! Unis-moi à toi par un nœud de diamant, car c'est la seule et unique chose qui puisse rendre heureux.

« Quiconque s'est uni à toi et s'attache à toi seul, celui-là possède tout ; il te possède, source inépuisable de richesses, et à qui rien ne manque.

« Partout nécessaire, nulle part tu ne fais défaut, et de toi-même tu donnes tout à toutes choses ; tu te donnes toi-même, toi en qui toutes choses doivent trouver tout.

« Tu es la force de ceux qui travaillent, tu es le port ouvert aux naufragés (1)...

« Tu es à nos cœurs le souverain repos et la paix profonde ; tu es la mesure et le mode des choses, l'espèce et la forme que nous aimons.

« Tu es la règle, le poids et le nombre, la beauté et l'ordre, l'ornement et l'amour, le salut et la vie, la volupté souveraine avec son nectar et son ambroisie.

« Tu es la source de la vraie sagesse, tu es la lumière véritable, tu es la loi vénérable, tu es l'espérance qui ne trompe pas, tu es l'éternelle raison, et la voie, et la vérité ;

« La gloire, la splendeur, la lumière aimable, la lumière bienfaisante et inviolable, la perfection des

(1) Je n'ai pas traduit, faute de les entendre, les deux derniers vers de cette strophe.

perfections, quoi encore? le plus grand, le meilleur, l'un, le même. »

En résumé, quelle conclusion faut-il tirer de l'ouvrage que nous venons de parcourir et d'analyser fidèlement? Supposons que cet ouvrage soit seul; en nous y renfermant, y trouvons-nous la haine du christianisme et de l'athéisme? Nullement. Il y a, partout semées, des protestations peut-être outrées d'orthodoxie, une théodicée incomplète, fondée sur un seul principe, par conséquent des réfutations quelquefois insuffisantes des mauvais systèmes répandus au XVI[e] siècle; un déisme d'une qualité assez médiocre, et, comme on dirait aujourd'hui, des tendances équivoques; le péripatétisme d'Aristote mal développé par celui d'Averroès et de Pomponat: mais de là à l'impiété et à l'athéisme il y a loin, et si nous étions appelé à juger Vanini sur ce livre seul, en conscience et ne croyant pas permis de condamner qui que ce soit par voie de conjecture et d'hypothèse, nous prononcerions d'après ce livre : Non, Vanini n'est pas athée.

Passons maintenant à l'examen de son second et dernier ouvrage, qui parut à Paris, un an après l'*Amphithéâtre*, sous ce titre : *Quatre livres* de Jules-César Vanini, Napolitain, théologien, philosophe et docteur en l'un et l'autre droit, *sur les secrets admirables de la Nature, reine et déesse des mortels* (1).

(1) Julii Cæsaris Vanini, Neapolitani, theologi, philosophi et ju-

Ce titre pompeux couvre un traité de physique divisé en quatre livres : le premier, sur le ciel et l'air ; le deuxième, sur l'eau et la terre ; le troisième, sur la génération des animaux ; le quatrième, sur la génération des païens. Vanini, lui-même, nous apprend que cet écrit est un abrégé de ses *Mémoires physiques* (1). Il avait aussi composé, à ce qu'il dit, des *Mémoires de Médecine* (2), ainsi que des commentaires sur le livre *de la Génération* d'Aristote (3). Il fait encore allusion à un autre ouvrage, dont il parle déjà dans l'*Amphithéâtre*, et qu'il nomme *Physico-Magique* (4) ; il rappelle aussi un *Traité d'Astronomie* qu'il avait fait imprimer à Strasbourg, en caractères élégants (5). S'il a jamais existé réellement, ce livre n'est point parvenu jusqu'à nous. Celui que nous possédons n'est nullement méprisable au point de vue scientifique ; c'est encore, il est vrai, la physique péripatéticienne, mais interprétée et développée selon son véritable esprit, et non plus à la manière des scolastiques. N'oublions pas que nous sommes ici avant Galilée, le créateur de la physique moderne, qui le premier en détermina la méthode, et lui donna pour règles l'expérience et le calcul. Galilée a été pour la physique

ris utriusque doctoris, *De admirandis naturæ reginæ deæque mortalium Arcanis, libri quatuor* ; Paris, 1616, in 12.

(1) *Dial.*, p. 301.

(2) *Ibid.*, p. 275.

(3) *Ibid.*, p. 172.

(4) *Ibid.*, 31.

(5) *Typis elegantissimis. Ibid.*, p. 252.

ce qu'a été Descartes pour la métaphysique. Avant Descartes, tous les efforts pour sortir de la scolastique et arriver à la vraie philosophie moderne sont impuissants; avant Galilée aussi, on cherche avec ardeur la vraie physique; on ne l'a pas trouvée. Une foule d'essais ingénieux et hardis paraissent incessamment d'un bout à l'autre de l'Italie, et attestent au moins une fermentation puissante; on étudie la nature un peu au hasard, mais avec liberté et avec passion, et, pour que la science se fasse, il ne manque plus qu'un homme de génie. Pour bien juger des hommes tels que Telesio, Cesalpini, Cardan, Pomponat, ce n'est pas avec les sobres génies du XVII[e] siècle, avec Galilée, Descartes et Newton, qu'il les faut comparer, c'est avec leurs devanciers du moyen âge. Les observations de détail s'accumulent, et les théories se préparent. Les hypothèses antiques dominent encore l'esprit humain, et l'idée même du calcul appliqué aux phénomènes fournis par l'expérience n'est pas encore née; mais ces hypothèses mêmes sont comme le passage nécessaire des ténèbres du moyen âge à la lumière de la science moderne.

Vanini est, en physique comme dans tout le reste, de l'école d'Aristote et de Pomponat. Il traite ici les platoniciens à peu près comme il l'a déjà fait dans l'*Amphithéâtre*. Aristote est pour lui « le philosophe par excellence, le maître, le dictateur, le dieu de la philosophie; » il l'appelle « le grand pontife de la sagesse; » il invoque *ses mânes* et son *divin génie;* il se

vante d'être *son nourrisson*. Alexandre d'Aphrodisée est nommé aussi avec de grands éloges. Parmi les modernes et les contemporains, Vivès est traité avec dédain, Képler avec honneur. Vanini loue souvent ses compatriotes Scaliger, Fracastor, Cardan, et surtout Pomponat, qui, ici, comme dans l'*Amphithéâtre*, est appelé *son maître*. Peut-être ne serait-il pas sans intérêt de comparer la physique de Vanini avec celle du célèbre Bolonais. Il nous suffit de reconnaître que l'esprit qui préside aux recherches du premier anime celles de son audacieux et infortuné disciple. Partout le surnaturel est ramené le plus possible au naturel : les présages, les oracles sont expliqués par des causes physiques. Laissons à d'autres le détail. Ce n'est pas le physicien que nous étudions dans Vanini, c'est surtout le philosophe, et nous voulons savoir si ce nouvel ouvrage contient la même philosophie que le précédent. Écartons encore toutes les conjectures et les interprétations diverses des historiens ; n'écoutons que Vanini lui-même. Tout à l'heure nous l'avons vu, en apparence au moins, zélé catholique et défenseur de la divine providence. Est-il le même ici ? est-il encore chrétien ? admet-il encore un Dieu ?

Répondons d'abord en disant que deux docteurs de Sorbonne, Edmond Corradin, frère gardien du couvent des franciscains de Paris, et Claude le Petit, docteur régent, chargés d'examiner le livre de Vanini, l'ont autorisé sans aucune réserve. Dans l'approbation imprimée, ils déclarent expressément qu'ils n'y ont

rien trouvé de contraire ou de répugnant à la religion catholique, apostolique et romaine ; qu'ils le tiennent même comme un ouvrage plein d'esprit et très-digne d'être livré au public (1). Voilà donc la Sorbonne en quelque sorte caution de l'orthodoxie de Vanini. Mais passons plus avant, et considérons le livre en lui-même.

Comme nous l'avons déjà dit, c'est un traité de physique ; cependant la forme est loin d'en être aussi didactique que celle de l'*Amphithéâtre*. C'est une suite de dialogues où l'auteur, sous le nom de Jules-César, donne à un de ses amis et de ses admirateurs, appelé Alexandre, toutes les explications que celui-ci lui demande sur des phénomènes de physique, en y introduisant bien d'autres choses selon le caprice de la conversation ou selon le dessein de l'interlocuteur principal.

Dans un *Avis de l'imprimeur*, on lit que ce livre a été dérobé à Vanini, copié et publié sans son consentement, mais non pas malgré lui, l'auteur ayant fini par donner les mains à tout ce qu'on avait fait (2). Si cette note dit vrai, un ouvrage arraché à Vanini, et publié tel qu'il l'avait écrit pour lui-même, doit contenir sa secrète pensée. Quelle est donc cette pensée ?

Le titre, en vérité, se présente assez mal : *Des*

(1) *Dial. Approbatio.* — Rosset, *Histoires tragiques*, dit que plus tard la Sorbonne fit de nouveau examiner les *Dialogues* et les condamna au feu. Lui seul parle ainsi sans citer ses autorités. Cette condamnation tardive est une assertion gratuite ; l'approbation est certaine.

(2) *Dial.* — *Typographus lectori.*

secrets admirables de la nature, reine et déesse des mortels; c'est, ce semble, le contre-pied de celui-ci : *Amphithéâtre de l'éternelle Providence.* Le livre est dédié à Bassompierre, homme de guerre et de plaisir, dont on ne s'attend pas à trouver le nom en tête d'un ouvrage de philosophie ; et on ne lui voit guère d'autre titre à cette dédicace que sa munificence connue. Vanini en fait un saint, et, jouant sur son nom, il nous donne *Bassompierre* comme la *base de l'église de saint Pierre*(1). Le grand seigneur a pu rire un moment de ce jeu de mots, mais il a dû être bien autrement touché d'une flatterie d'un genre différent et mieux assortie à ses habitudes. Vanini, après avoir épuisé l'énumération des qualités de son héros, en vient à sa beauté, « à cette beauté qui lui a gagné, dit-il, l'amour de mille héroïnes plus charmantes qu'Hélène. » Pour être juste, il faut ajouter que ce galant compliment se termine en un argument théologique; car la beauté de Bassompierre n'attire pas seulement les femmes, elle accable les athées qui, « frappés de l'éclat et de la majesté de ce visage, n'osent plus soutenir que l'homme n'est pas l'image de Dieu. » Nous savons que les dédicaces du commencement du XVII[e] siècle, même sous d'autres plumes que celle de Vanini, sont en possession d'être fort ridicules ; cependant celle-ci passe la permission, et, jointe au titre, elle forme un assez triste préambule à un livre de philosophie.

(1) *Dial.*, dédicace, p. 7 : *Bassompetræus Petri S. Ecclesiæ basis.*

Eh bien! le livre est digne du préambule. Nous l'avons lu d'un bout à l'autre avec attention, sans aucun préjugé, et dans l'ensemble comme dans les détails, dans le ton général comme dans les principes, nous trouvons à découvert ce que nous n'avions pas vu, ou plutôt le contraire de ce que nous avions vu dans l'*Amphithéâtre;* et, avec la même sincérité que nous avions absous le précédent écrit, nous déclarons celui-ci coupable. Il est coupable envers le christianisme, envers Dieu, envers la morale. Nous pouvons dire aujourd'hui la vérité tout entière : nous ne témoignons pas devant le parlement de Toulouse, mais devant l'histoire, qui, moins impitoyable que les hommes, parce qu'elle est plus éclairée, ne peut assurément s'indigner et s'étonner de rencontrer dans un philosophe du XVIe siècle les erreurs et la licence de son temps. Disons-le donc sans hésiter : oui, dans les *Dialogues,* Vanini est un ennemi mal dissimulé du christianisme. Il n'a guère d'autre Dieu que la nature. Sa morale est celle d'Épicure, et, à l'en croire lui-même, sa doctrine a un peu passé dans ses mœurs. Il n'y a qu'à ouvrir au hasard les *Dialogues,* pour recueillir à pleines mains des preuves abondantes de ces assertions.

Sans doute Vanini enveloppe encore de quelques précautions ses attaques contre le christianisme ; mais les voiles sont de plus en plus transparents. Ici, comme dans l'*Amphithéâtre*, il introduit des impies, tantôt belges, tantôt anglais, développant leurs maximes;

mais, dans l'*Amphithéâtre,* il y fait souvent de solides réponses, tandis que, dans les *Dialogues*, il répond avec une faiblesse qui n'a pu lui échapper à lui-même. C'est Descartes qui le premier a élevé ce reproche (1); il est fondé, mais il s'applique aux *Dialogues* seuls et non pas à l'*Amphithéâtre.* Ces deux ouvrages sont entièrement différents et forment le contraste le plus singulier. Vanini nous apprend (2) lequel des deux contient sa vraie pensée : « J'ai écrit beaucoup de choses dans l'*Amphithéâtre* auxquelles je n'ajoute pas la moindre foi; *multa in hoc libro scripta sunt, quibus à me nulla præstatur fides. Cosi va il mondo.* » Et son interlocuteur Alexandre s'empresse de répondre sur le même ton : « Ce monde est une prison de fous, *questo mondo è una gàbbia di matti,* » se hâtant d'ajouter : « A l'exception des princes et des papes. » Cette déclaration tardive obscurcit à nos yeux tout l'*Amphithéâtre*, et ne nous permet plus de discerner quand Vanini dit vrai et quand il ment ; nous savons seulement et de lui-même qu'il ment beaucoup. Il a beau répéter qu'il se soumet à la sainte Église romaine, il a beau en appeler à son *Apologie pour la Religion mosaïque et chrétienne ;* quel respect pour le christianisme peut s'accommoder de toutes les plaisanteries et même de toutes les injures qu'il répand sur les objets les plus vénérés du culte chrétien ? Lui-même, c'est-à-dire l'interlocuteur qui le représente,

(1) *Lettre à Voël;* t. XI de notre édition, p. 185.
(2) *Dial.* 56, p. 428.

Jules-César, explique par l'action de la lune la résurrection de Lazare. Après avoir essayé de prouver qu'il n'y a point de démons, comme Alexandre lui fait cette objection : « S'il n'y a point de démons, comment les mages de Pharaon ont-ils pu faire tant de miracles? » il répond : « Les philosophes qui nient les démons méprisent les histoires des Juifs. » Ailleurs : « Je ne veux pas nier la puissance de l'eau lustrale, puisque le pape l'a décorée d'innombrables priviléges...; mais, pour parler en philosophe, je dirai... » Quelquefois, il met son opinion dans la bouche d'un athée qu'il ne réfute pas ou qu'il réfute très-mal. Ainsi, il développe avec complaisance d'assez mauvaises plaisanteries sur saint Paul et sur le mariage mystique du Christ avec l'Église; il laisse dire, sans y faire la moindre objection, que « les enfants qui naissent avec l'esprit faible sont par là d'autant plus propres à devenir de bons chrétiens. » On comprend que, dans un ouvrage de controverse, même dans l'*Amphithéâtre*, il soit nécessaire et loyal de rappeler une foule de raisonnements impies pour les réfuter; ici tous ces raisonnements n'avaient que faire. Ils sont introduits gratuitement, et comme la plupart du temps Vanini ne leur fait d'autres réponses que de vagues protestations de soumission à l'autorité religieuse, ils produisent le plus mauvais effet, troublent ou égarent le lecteur. Pourquoi, par exemple, dans un livre de physique, agiter la question de la divinité de Jésus-Christ? Voici un athée qui se confond en éloges suspects sur l'habileté

du Christ, comme s'il s'agissait d'un politique ou d'un philosophe. Alexandre lui oppose cet argument : « La mort de Jésus-Christ est celle d'un insensé ou celle d'un Dieu. Or, d'après toi-même, ce n'était pas un insensé, donc il était Dieu. » L'athée répond que ce n'était pas être insensé que d'acquérir l'immortalité de son nom par le sacrifice de quelques jours de cette vie. Jules-César intervient pour dire qu'il a réfuté ces sottises dans un écrit : *Du mépris de la Gloire* (1) ; mais le lecteur n'a pas ce livre, et les arguments de l'athée subsistent. On pourrait citer une foule d'exemples semblables (2). Le dernier résultat est incontestablement une impression très-défavorable au christianisme.

Nous avons déjà vu quelle est au fond la théodicée de Vanini ; elle se réduit à concevoir à ce monde fini et limité un principe éternel et infini, principe qui n'est pas une cause, ni par conséquent une volonté, ni par conséquent encore une providence véritable avec les caractères qui lui appartiennent. Nous retrouvons ici cette même théodicée avec ses conséquences avouées. Les deux interlocuteurs, Alexandre et Jules-César, s'accordent à rejeter l'opinion d'Aristote, que Dieu a donné la première impulsion au monde, et, pour parler le langage péripatéticien, qu'il est le mo-

(1) *Dial.*, p. 357-360 : *De Contemnenda gloria.*—Ailleurs (p. 369) il cite un autre ouvrage qu'il aurait composé : *De vera sapientia.*

(2) Voyez particulièrement les p. 91 seqq., p. 326-327, etc., p. 349, p. 487-488.

teur du premier ciel (1). Alexandre : « J'ai lu cela, si je m'en souviens bien, dans le XII[e] livre de la *Philosophie première* (la *Métaphysique*), mais je ne suis pas de cet avis.—Ni moi non plus, » dit Vanini. Et on allègue l'autorité d'Alexandre d'Aphrodisée qui donne Dieu, non comme le moteur, mais comme la fin des choses ; on l'appelle un homme divin, ses paroles sont célestes, *nectarea divini viri verba ;* on traite de fable la doctrine des plus grands péripatéticiens, que l'intelligence est la cause du mouvement de rotation du premier ciel. « S'il en était ainsi, dit Vanini, l'intelligence serait au monde comme une bête de somme attachée à une meule qui tourne. D'ailleurs un moteur suppose un point d'appui, et sur quoi voulez-vous que s'appuie une pure intelligence? Enfin, d'après Aristote lui-même, tout ce qui meut est nécessairement mû ; or, rien n'est mû que ce qui est matériel, selon Averroès. L'intelligence, étant immatérielle, ne peut être mue, réciproquement elle ne peut être cause de mouvement. » L'interlocuteur de Vanini propose timidement la vraie réponse à ces raisonnements sophistiques : L'âme, qui est immatérielle, se meut elle-même; elle est bien la cause de ses propres mouvements, elle se meut sans point d'appui, elle se meut sans être mue par un autre moteur ; et il y a bien plus : tout immatérielle qu'elle est, en se mouvant elle-même, elle meut le corps qui est matériel. Pourquoi donc l'intelligence

(1) *Dial.*, p. 17 seqq.

suprême ne pourrait-elle faire ce que fait la nôtre, se mouvoir elle-même et mouvoir le ciel ? Jules-César se contente de répondre que ce n'est là qu'une mauvaise comparaison (1), et sans rien prouver, il affirme que l'âme ne se meut point elle-même, ce qui est contraire aux faits les plus certains, mais qu'elle meut le corps et qu'elle est mue par le corps, comme si, dès qu'il accorde que l'âme meut le corps, il ne s'ensuivait pas qu'un être immatériel peut mouvoir un être matériel, à moins qu'au fond, sans le dire ici, on n'accorde pas que l'âme soit immatérielle. Quand Vanini prétend que la réponse d'Alexandre n'est qu'une mauvaise comparaison, nous lui dirons à notre tour que c'est à lui-même et à sa manière de raisonner qu'il devrait adresser ce reproche. Il part des lois de l'ordre matériel, où, en effet, la première impulsion étant supposée, tout corps qui meut a lui-même un moteur, tout ce qui est mû est corps, tout ce qui meut est corps aussi, et n'agit qu'avec un point d'appui matériel. Voilà bien les lois de l'ordre matériel. Transporter ces lois dans l'ordre intellectuel, c'est raisonner par voie d'analogie en choses essentiellement dissemblables ; c'est donc faire la plus défectueuse des comparaisons, tandis que conclure de l'âme à Dieu, c'est conclure, sinon du même au même, au moins du semblable au semblable, de l'ordre spirituel à l'ordre spirituel : induction rigoureusement légitime, pourvu qu'il soit tenu compte aussi des différences.

(1) *Dial.*, p. 19.

Une fois que Dieu n'est plus qu'une substance infinie, dépourvue de puissance causatrice, qu'est-ce que l'homme, qu'est-ce que le monde par rapport à Dieu ?

Le monde est l'ensemble des êtres finis, que Dieu surpasse de son infinitude, mais qu'il n'a pas faits, qu'il n'a produits ni avec son intelligence ni avec sa volonté, car il n'a pas de volonté ; et son intelligence, si toutefois il en a, ne peut être un principe de mouvement ; de sorte que le monde, n'ayant pas de cause, tout fini et borné qu'il est, est nécessairement éternel. Le monde est fini en tant qu'il est borné en grandeur et en puissance ; mais il est infini en durée, si Dieu n'a pu lui donner naissance. Voilà déjà le monde assez peu différent de Dieu (1).

« Dieu ne pouvait faire le ciel égal à lui et infini en puissance ; mais il le fit semblable à lui, et infini en durée. Il faut dire que le ciel est fini en grandeur et en puissance, mais qu'il est infini en durée, parce que Dieu n'a pu faire un autre Dieu, et qu'il eût fait un autre Dieu, s'il eût fait le monde infini en puissance, mais qu'il le fit infini en durée, parce que c'est là la seule perfection que puisse avoir une chose créée. Exprimons la chose plus philosophiquement. Le premier principe ne pouvait produire quelque chose qui lui fût absolument semblable ou absolument dissem-

(1) *Dial.*, p. 30.

blable ; ni semblable, car tout ce qui est fait par un autre suppose quelque chose qui lui est supérieur ; ni dissemblable, parce qu'en Dieu l'agent et l'action ne diffèrent pas. Ainsi, comme Dieu est un, le monde a été un sans l'être absolument ; comme Dieu est tout, le monde a été tout et non pas tout ; comme Dieu est éternel, le monde a été éternel et non éternel. Parce que le monde est un, il est éternel, car il n'a ni semblable ni contraire ; et parce qu'il n'est pas un, il n'est pas éternel, car il est composé de parties contraires qui se détruisent réciproquement et renaissent de cette corruption mutuelle, en sorte que l'éternité du monde consiste dans la succession, et son unité dans la continuité. »

Et Alexandre s'écrie : « Ta sagesse est plus qu'humaine. » — La moindre attention découvre ici une contradiction manifeste. Vanini déclare tour à tour que le monde est éternel et qu'il ne l'est pas. Il faut opter entre ces deux opinions. Vanini adopte tantôt l'une et tantôt l'autre. Ici (1), il rapporte et réfute tous les systèmes anciens qui aboutissent à identifier Dieu et le monde. Il attribue même à Platon cette extravagance, à laquelle Platon n'a jamais pensé. « Platon, dit-il, ne reconnaissant rien de parfait que Dieu, et admettant la perfection absolue du monde, a été forcé de faire du monde et de Dieu une seule et

(1) *Dial.*, 50, p. 362.

même chose. » Pourtant il s'avise que Platon n'a pas dit tout à fait cela : « Chez Platon lui-même (1), le monde a commencé : il n'est donc pas absolument parfait, puisqu'il a eu besoin d'un premier principe pour être ce qu'il est. » Ailleurs, s'il admet comme chrétien que le monde a commencé, il ne l'admet pas comme philosophe : « Je confesse ingénument que la religion seule me persuade que la mer aura une fin... Quant au commencement de la mer (s'il est permis à un philosophe de dire que le monde ait commencé), détestant, par soumission à la foi chrétienne, cette opinion que le monde est éternel, je dirais : Si le monde a eu un commencement, les fleuves, etc... » — « Pour moi, je conclurais de tout cela, si je n'étais pas chrétien, que le monde est éternel. »

Ces derniers passages prouvent que, selon la plus sincère opinion de Vanini, le monde est éternel, c'est-à-dire infini quant à la durée. Le voilà déjà égal à Dieu en durée ; il n'y a plus d'autre différence entre le monde et Dieu que celle de la grandeur et de la puissance. C'est encore quelque chose, mais c'est bien peu, et il ne faudra pas un grand effort d'audace pour supposer que le monde, ce monde infini en durée, qui n'a pas eu de commencement et qui ne peut avoir de fin, se suffit à lui-même, est gouverné par des lois qui lui sont propres, et non par la volonté d'un être étranger. Déjà le titre du livre semble faire de la

(1) *Dial.*, p. 365.

nature le seul vrai Dieu : *la Nature reine et déesse des mortels*. Dans l'ouvrage même (1), Jules-César dit expressément de la loi naturelle, qu'elle a été « gravée dans le cœur de tous les hommes par la nature, qui est Dieu, *ipsa natura, quæ Deus est.* » Voici qui est plus clair encore : « Si je n'avais été nourri dans les écoles chrétiennes, je tiendrais pour certain que le ciel est un être vivant mû par sa propre forme, laquelle est son âme... La figure circulaire était celle qui convenait le mieux à l'éternité et à la divinité de cet animal céleste (2). » Et il invoque l'autorité d'Aristote dans le *Mouvement des animaux*, et surtout dans le livre deuxième de *l'Ame*. Il s'appuie sur la définition péripatéticienne : *l'âme est l'acte d'un corps organique doué de vie*. « Cette définition, dit Vanini, convient parfaitement au céleste animal... La masse du ciel (la totalité du monde) est mue circulairement par sa propre forme, comme les éléments. » L'interlocuteur de Vanini, Alexandre, essaye de tirer des lois certaines et fixes du monde la preuve de l'assistance d'une intelligence divine. Jules-César répond : « Comment, dans le grossier mécanisme d'horloges fabriquées par un Allemand ivre, ne trouve-t-on pas un mouvement certain et réglé ? Pour ne rien dire du mouvement de la fièvre tierce et de la fièvre quarte, qui arrive et s'en va à des intervalles certains, sans jamais dépasser d'un moment le point marqué ; le

(1) Page 366.
(2) Pages 20-21.

flux et le reflux de la mer a certaines époques fixes, en vertu de sa seule forme, c'est-à-dire de la pesanteur, comme vous dites vous autres péripatéticiens. De même, lorsque je vois le ciel obéir toujours au même mouvement, je dis que c'est sa forme seule qui le meut, et non pas la volonté d'une intelligence. — ALEXANDRE : J'en tombe d'accord. »

Qu'est-ce que l'homme, et que deviennent dans un pareil système l'immatérialité et l'immortalité de l'âme? Si Vanini n'ose pas dire « qu'esprit vient de respirer (*spiritale à spirando*), et que respirer est un phénomène qui tient fort à la matière, » il expose complaisamment cette théorie; il prétend que tous les grands philosophes ont fait l'âme matérielle : Hippocrate, les stoïciens, Aristote, Platon même, et, après avoir autorisé le matérialisme en lui donnant fort gratuitement de tels défenseurs, pour toute réfutation il en appelle à la religion. On a déjà vu que dans l'*Amphithéâtre* Vanini laissait paraître quelques doutes sur l'immortalité de l'âme. Ici il refuse toute explication à cet égard, et le motif qu'il donne de son silence paraîtra, je crois, l'explication la moins équivoque. « ALEXANDRE : Dis-moi, mon cher Jules, ton sentiment sur l'immortalité de l'âme. — JULES-CÉSAR : Excuse-moi, je te prie. — ALEXANDRE : Pourquoi cela? — JULES-CÉSAR : J'ai fait vœu à mon Dieu de ne pas traiter cette question avant d'être vieux, riche et Allemand (1). »

(1) *Dial.* p. 492.

S'il pouvait rester quelque incertitude sur le matérialisme de Vanini, lui-même prend soin de la dissiper par la triste morale qu'il professe ouvertement. Il ne fait pas difficulté de soutenir que la vertu et le vice ne sont autre chose que les fruits nécessaires du climat, et qu'ils dépendent de la constitution atmosphérique, du système de nourriture, des humeurs que les parents nous ont transmises, et surtout de l'influence des astres. En quoi certains aliments nuisent-ils à l'honnêteté? « Voici comment je raisonne : c'est de l'alimentation que dépendent les esprits animaux, par conséquent c'est d'elle que viennent la vertu et le vice. On le prouve ainsi : les esprits animaux sont les instruments de l'âme sensible; l'âme sensible est l'instrument de l'âme intelligente, et tout agent opère conformément à la nature de son instrument : donc, etc. (1). » Et ailleurs : « Nos vertus et nos vices dépendent des humeurs et des germes qui entrent dans la composition de notre être. » Enfin l'influence des astres est partout dans les *Dialogues*.

Du moins on ne peut pas reprocher à notre philosophe d'être inconséquent à ses principes. Avec une pareille philosophie, en vérité, qu'avons-nous à chercher en cette vie, sinon les plaisirs des sens? Et en effet, telle est l'unique fin, l'unique règle, l'unique ressort que Vanini donne à toutes nos actions. Pas un mot sur la liberté, pas un mot sur la vertu désin-

(1) *Dial.*, p. 147.

téressée, pas un mot sur le bonheur d'une conscience honnête. En revanche, que de détails sur tous les plaisirs des sens, et en particulier sur ceux de l'amour ! Bien entendu qu'il ne s'agit point de ce noble sentiment qui unit deux âmes l'une à l'autre, en mêlant quelquefois à ce lien sublime un lien moins pur ; il s'agit seulement de l'amour sensuel, de la Vénus la plus vulgaire. C'est ici, il est vrai, un ouvrage de physique et de physiologie, dont un livre entier, le troisième, est consacré à l'explication des mystères de la génération ; mais le langage de la science, en traitant de pareilles matières, peut être chaste encore, et celui de Vanini ne l'est point. Nous ne repoussons aucune des explications scientifiques de Vanini, quoiqu'elles nous semblent un peu extraordinaires dans une bouche ecclésiastique; ce que nous condamnons, ce sont les réflexions gratuitement indécentes qui y sont mêlées, c'est surtout l'épicurisme effronté qui prodigue les maximes relâchées, les anecdotes licencieuses et les peintures déshonnêtes. Le lecteur voudra bien nous dispenser de fournir les preuves de ce que nous avançons ; nous le renvoyons à l'ouvrage même. L'interlocuteur de Vanini, Alexandre, transporté de tout ce qu'il entend, s'écrie (1) qu'au lieu d'imiter Aristote, qui dépensa à l'étude des animaux l'argent que lui envoyait son illustre élève, il avait, lui, dépensé toute sa fortune pour acquérir et entretenir un

(1) Page 186.

charmant petit animal. « Tu as fort bien fait, » lui répond Vanini. Et les deux amis résument le but de la vie dans ces vers de l'*Aminte* :

Est perdu tout le temps
Qui n'est pas employé à aimer (1).

Voilà le fond de la théorie : les détails surpassent la plus grande liberté philosophique. Parmi les passages impudiques qui surabondent dans les *Dialogues*, il en est un que l'on peut citer à la rigueur : c'est celui où, à l'occasion de ce prétendu principe, que les enfants légitimes sont moins beaux que les enfants naturels, il en vient à regretter de n'être pas un enfant de l'amour, car alors il aurait reçu de la nature plus de beauté, de force et d'esprit. Il faut voir dans quel style tout cela est exprimé (2). Vanini a beau dire qu'il a fait ce souhait en songe : voilà, certes, un songe fort malhonnête. A notre grand regret, et pour remplir jusqu'au bout notre tâche d'his-

(1) *Dial.*, p. 495 :

Perduto è tutto il tempo
Che in amar non si spende.

(2) *Ibid.*, p. 321-322. « *J. C.* : O utinam (hoc erat somnium) extra legitimum ac connubialem torum essem procreatus : ita enim progenitores mei in venerem incaluissent ardentius, ac cumulatim affatimque generosa semina contulissent e quibus ego formæ blanditiem et elegantiam, robustas corporis vires, mentemque innubilam consecutus fuissem ; at quia conjugatorum sum soboles, his orbatus sum bonis : sane pater meus, etc. »

torien fidèle, il nous faut ajouter que nous avons trouvé deux endroits d'un autre genre et plus fâcheux peut-être, qui prouvent qu'au moins l'imagination de Vanini participait à la dépravation des mœurs italiennes du XVIe siècle. Que le lecteur lise, s'il lui plaît, le discours qu'adresse à Vanini son domestique et son écolier, le jeune et beau Tarsius (1), et l'approbation que le maître donne à un étrange précepte de Galien (2). Hâtons-nous de dire cependant que sur ce point il n'y a dans les *Dialogues* que des maximes générales et non des aveux personnels. Soyons juste envers Vanini ; il ne parle que de ses maîtresses ; il se complaît à nous les faire connaître ; l'une, il le dit lui-même (3), s'appelait Laure, l'autre Isabelle ; il faisait pour celle-ci de jolies chansons, et il tient à ce que la postérité sache qu'il la nommait *son œil gauche* (4) : car, il faut le dire, Vanini est tellement occupé de lui-même, qu'il nous entretient soigneuse-

(1) *Dial.*, p. 351. « *Tarsius :* Ab universo meo corpore, quod humidum et sanguineum pulchra natura efformavit, calidi emanant vapores qui non modo ova, sed frigescentis hiberno tempore philosophi membra excalefacere possent. »

(2) *Ibid.*, p. 182-183. « *J. C. :* Galeni consilio acquiescendum. — *Al. :* Quale illud est ? — *J. C. :* *Inter ea autem* (ait) *quæ foris applicantur boni habitus puellus est una sic accubans, ut semper abdomen contingat...* »

(3) *Ibid.*, p. 159-160. « *J. C. :* ... Nam et Laura olim amasia mea. »

(4) *Ibid.*, p. 298. « *J. C. :* ... Hinc venit mihi in mentem subiratam semel mihi fuisse Isabellam amasiam meam, quod in quadam cupidinea cantiuncula sinistrum meum oculum illam appellassem. »

ment de tout ce qui se rapporte à sa personne. Il nous parle de la noble origine de sa mère, de l'âge qu'avait son père lorsqu'il eut un tel fils; il raconte les aventures qui lui sont arrivées dans son enfance et dans sa jeunesse; il nous dit où il était l'année dernière; il nous apprend que, malgré les infirmités précoces nées de ses longues veilles, il est bien fait, d'un visage agréable qu'il doit à sa mère, d'une humeur enjouée qu'il doit à son père. Pour son esprit, son savoir, son éloquence, il les fait louer avec excès par son interlocuteur Alexandre, et montre partout une vanité portée jusqu'au ridicule. Alexandre l'appelle « le prince des philosophes, le dictateur des lettres, l'Hercule de la vérité. » Aristote et Albert le Grand ne sont rien auprès de lui. Enfin, après avoir épuisé toutes les formules de l'éloge, il termine ainsi : « Avec une telle sagesse, il ne me reste plus qu'à te dire : Tu es un dieu ou Vanini. » Et Jules-César répond avec modestie : « Je suis Vanini. »

Après cette analyse ingrate, mais fidèle, devant ces longs extraits d'une fatigante exactitude, et cet amas de témoignages empruntés à Vanini lui-même, dans l'impartialité la plus rigoureuse, est-il possible de ne pas conclure de tous ces passages authentiques : Oui, l'auteur des *Dialogues* est impie? Le pâle déisme qui s'y trouve encore de loin en loin s'évanouit le plus souvent dans une sorte de déification de la nature, et dans ce qu'on appellerait aujourd'hui le panthéisme. Vanini n'admet philosophiquement ni l'immatérialité ni l'im-

mortalité de l'âme. Sa morale, conforme à sa méta physique, rejette la distinction essentielle du bien et du mal, et tire la vertu et le vice de circonstances extérieures, étrangères à la raison et à la liberté : elle se réduit à la recherche du plaisir avec assez peu de retenue et de scrupule.

Tel est le jugement que nous arrachent irrésistiblement les *Dialogues* : il est bien différent de celui que nous avions porté de l'*Amphithéâtre*. Ce sont en effet deux ouvrages qui paraissent difficiles à concilier. Ici, pas un mot qui ne respire une orthodoxie sévère et même le dévouement à l'Église ; là, au contraire, les protestations de déférence trahissent une ironie manifeste. L'*Amphithéâtre* glorifie la Providence ; les *Dialogues* sont bien près de confondre Dieu et le monde, non pas en montrant Dieu partout dans le monde, mais en faisant du monde un être éternel vivant de sa propre vie, un dieu. L'*Amphithéâtre* parle souvent de volonté et de liberté, du mérite et du démérite ; les *Dialogues* tirent toutes les actions du tempérament et du climat. Le premier de ces écrits renfermait déjà quelques principes équivoques, le second abonde en maximes corrompues. Sans doute ces différences frappantes couvrent, nous l'avons fait voir, une même doctrine métaphysique, la théodicée d'Aristote, encore mutilée par Averroès et réduite à un seul principe incapable d'atteindre les plus intimes attributs de la Divinité et d'expliquer les vrais rapports de l'univers et de Dieu ; mais, dans l'*Amphithéâtre*, cette doctrine imparfaite,

dominée et contenue par la foi chrétienne, n'a presque porté aucune mauvaise conséquence, tandis que, dans les *Dialogues*, toutes les barrières, tous les voiles sont levés, et la funeste doctrine se montre au grand jour tout entière. En un mot, les deux ouvrages sont évidemment du même auteur, qui tantôt a mis un masque, et tantôt paraît à visage découvert.

C'est parce que Vanini a ces deux aspects différents qu'il a été jugé différemment, selon qu'on l'a considéré sous l'une ou sous l'autre de ces deux faces. Il faut une bien grande sagacité pour voir l'athéisme dans l'*Amphithéâtre*, et il en faut bien peu pour ne pas le voir dans les *Dialogues*. Il n'y a guère que l'extrême apologiste et l'extrême adversaire de Vanini, Arpe (1) et Durand (2), qui le déclarent partout également coupable ou également innocent. Durand tire l'athéisme de Vanini de la définition même de Dieu, dans le premier et dans le second chapitre de l'*Amphithéâtre*; mais il faut convenir qu'il n'est pas difficile en fait d'athéisme. Que voulez-vous demander à un critique qui n'entend pas même ce qu'il critique, et fait des remarques de cette force (3) : « *Dieu est à lui-même son commencement et sa fin*. C'est là un petit galimatias qui ne signifie rien. » — « *Il est hors de tout sans*

(1) *Apologia pro Jul. Cæsare Vanino Neapolitano*; Cosmopoli, 1712, in-8°.

(2) *La vie et les sentiments de Lucilio Vanini*; Rotterdam, 1717, in-12.

(3) *Vie de Vanini*, p. 85.

être exclu. Autre jeu de mots. » — « *Il est bon sans qualité*. La bonté de Dieu est spirituelle et morale ; notre impie n'y pense pas avec sa qualité, etc. » De son côté, Arpe (1) s'écrie : « Vanini a-t-il ignoré Dieu ? Qu'on lise, qu'on relise, qu'on lise jusqu'au bout ses écrits ; si quelqu'un peut prouver que Vanini a ignoré Dieu, je donnerai à celui-là le nom de sorcier. » Et pour prouver que Vanini n'a pas ignoré Dieu, Arpe cite tout au long cette même définition de Dieu, où Durand voit à plein l'athéisme. La foule des dissertateurs qui prennent parti pour ou contre Vanini le condamnent ou l'excusent sur l'*Amphithéâtre* ou sur les *Dialogues*. Les plus célèbres historiens de la philosophie, embarrassés dans ce conflit et devant des apparences si contraires, ne savent quel parti prendre. Le savant et judicieux Brucker (2) déclare qu'il est difficile de décider entre les adversaires et les apologistes de Vanini ; il se plaint que ses ouvrages cachent plus qu'ils ne montrent sa vraie pensée ; et, après avoir sévèrement relevé sa vanité, sa légèreté, son extravagance, ces réserves faites, il l'absout de l'accusation d'athéisme. Tiedeman (3), qui d'ailleurs traite aussi fort mal Vanini, ne peut trouver certainement l'athéisme dans ses écrits. Buhle (4) est de cet avis quant à l'*Amphithéâtre* ; mais il avoue que les *Dialogues* sont très-suspects, et en

(1) *Apol.*, p. 41.
(2) Tome V, p. 680 sqq.
(3) *Esprit de la philos. spéculative*, tome V, p. 480.
(4) *Histoire de la Philosophie moderne*, t. II, p. 870 sqq.

somme il ne conclut pas. Fülleborn (1) ne se prononce pas avec plus de précision. Enfin, le dernier historien de la philosophie, Rixner (2), soutient que, ni dans l'un ni dans l'autre des deux écrits de Vanini, on ne trouve aucune preuve d'un complet athéisme; il est vrai qu'il s'appuie surtout sur le premier chapitre de l'*Amphithéâtre* et qu'il glisse sur les *Dialogues*. Le titre si malsonnant de ce dernier ouvrage n'est point à ses yeux une preuve suffisante. Sa conclusion est « que l'accusation intentée à Vanini est sur tous les points mal fondée, » et il cite un bon nombre de passages de l'*Amphithéâtre* et des *Dialogues*, « où, dit-il, il n'y a qu'un mauvais vouloir qui puisse découvrir l'athéisme. »

Pour nous, sans mauvais vouloir, mais aussi sans aveuglement volontaire, après avoir soutenu que Vanini n'est pas athée dans l'*Amphithéâtre*, nous ne craignons pas de reconnaître qu'il l'est à peu près dans les *Dialogues*, et que c'est dans les *Dialogues* qu'il faut chercher sa vraie pensée, comme il le déclare lui-même (3).

Résumons-nous sur Vanini. C'est un homme du XVIe siècle en révolte contre les dominations de ce temps, poussant le mépris et l'horreur des superstitions malfaisantes jusqu'à l'impatience de toute règle et de tout frein, tour à tour audacieux et pusillanime, circonspect et dissimulé jusqu'à l'apparence de l'hypocrisie, puis

(1) *Beitrage zur Geschichte der Philosophie*, 5e cah.
(2) Tome II, p. 262 sqq.
(3) *Dial.*, p. 428.

tout à coup faisant montre de ses pensées les plus secrètes jusqu'à la plus extrême licence ; tantôt comme accablé par le sentiment pénible de l'oppression et de la misère dans laquelle il vit, tantôt insouciant et frivole, prodigue à la fois de louanges et de sarcasmes. Si ce n'est pas le Voltaire, c'est le Lucien du XVI[e] siècle : il en a l'esprit, l'érudition légère, la mordante parole et trop souvent le cynisme. S'il fût venu un peu plus tard, moins persécuté, moins exaspéré par conséquent, il eût porté d'autres sentiments sous une doctrine semblable ; il eût fait partie de la discrète école de Gassendi, de Hobbes, de La Mothe-le-Vayer, de Sorbière, et de la société des libres penseurs et des joyeux convives du Temple ; il serait mort doucement, comme l'abbé de Chaulieu, en possession de quelque bénéfice, entre Laure et Isabelle. Au début du XVII[e] siècle, entre le bûcher de Bruno et le cachot de Campanella, sous une insupportable tyrannie, il passa sa vie dans une agitation perpétuelle, errant sans cesse d'excès en excès, cachant mal l'impiété sous l'hypocrisie, et il finit par périr misérablement à la fleur de l'âge.

Après avoir analysé ses ouvrages, suivons-le dans les tragiques aventures où l'infortuné a laissé sa vie. Nous connaissons et sa doctrine et son caractère ; nous ne serons donc dupe d'aucune apparence, et nous n'aurons pas besoin de le croire chrétien sincère et adorateur de Dieu, pour couvrir d'opprobre la sentence exécrable qui pèse encore sur la mémoire du parlement de Toulouse.

Vanini avait à peine trente ans en 1616, lorsqu'il publia les *Dialogues*. Quelque temps après, il quitta Paris, et, poussé par sa mauvaise étoile, il se rendit à Toulouse. Là, selon sa coutume, il gagna sa vie en donnant des leçons. Son esprit, sa vivacité italienne, ses manières engageantes lui firent bientôt de nombreux élèves. Il enseignait, à ce qu'il paraît, un peu de tout, mais particulièrement la médecine, et, sous le manteau, la philosophie et la théologie. Mais, en vérité, que pouvait-il enseigner, sinon ce qu'il pensait, avec plus ou moins de précautions? Quelles étaient ses mœurs au milieu de cette ardente jeunesse, et dans cette ville où régnait le plaisir à l'égal de la dévotion? Nous ne sommes pas tenté d'accuser par conjecture; cependant il nous est impossible de ne pas nous souvenir des deux tristes passages des *Dialogues*.

Toulouse était alors la ville catholique par excellence. L'inquisition, que tout le reste de la France avait repoussée, y était établie, et un zèle outré était à la mode. Bientôt les opinions de Vanini, indiscrètement répandues, excitèrent les ombrages de l'autorité. On l'arrête, on le traduit devant le parlement, et après une assez longue procédure il est condamné à être brûlé vif, et l'horrible sentence est exécutée le 9 février 1619.

Divisons en trois parties et comme en trois actes ce drame lugubre: le procès, la sentence, l'exécution.

I

LE PROCÈS.

Sur quoi porta précisément le procès? Les livres de Vanini furent-ils incriminés, ou ses leçons, ou ses mœurs, ou tout cela ensemble? C'est ici surtout qu'il faut écarter les conjectures arbitraires, les anecdotes qui ne reposent sur aucun fondement, et tous ces bruits mensongers que mêle à la vérité l'imagination populaire ou une malveillance intéressée, et qui, accueillis et répandus par la crédulité, finissent au bout de quelque temps par composer la tradition et l'histoire. Nul document authentique n'ayant été publié, réduits à des témoignages qui souvent diffèrent, c'est un devoir étroit de les peser avec le dernier soin. Peut-on ajouter foi aux récits du jésuite Garasse (1) et du minime Mersenne (2), qui écrivaient, il est vrai, à peu de distance

(1) *Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels, combattue et renversée par le père François Garasse, de la compagnie de Jésus*. In-4o, Paris, 1624. Voyez liv. II, 6e section, p. 144 sqq.

(2) Marini Mersenni, ordinis Minimorum, etc., *Quæstiones celeberrimæ in Genesim*... in hoc volumine athei et deistæ impugnantur et expugnantur. In-fol., Lutetiæ, 1623. Voyez p. 671-672. — Plus tard, Mersenne supprima lui-même les feuillets où était racontée l'affaire de Vanini. Je n'ai jamais rencontré d'exemplaire des *Questions sur la Genèse* qui contînt ces feuillets. Chaufepié les a rétablis à l'article *Mersenne*, et je les cite d'après Chaufepié.

de l'événement, mais qui n'y avaient point assisté, et ne répètent que des ouï-dire, très-probablement les ouï-dire de leurs confrères de Toulouse, ennemis nécessaires de Vanini? Eux-mêmes, s'ils ne manquent pas de lumières, ils sont remplis de passion, et ils servent d'échos aux passions de leur ordre. Leur but avoué était d'effrayer le monde des progrès de l'athéisme. Pour eux, l'impie est un monstre sur lequel ils ne se font point scrupule d'accueillir les plus mauvais bruits. Le *Patiniana* est un amas d'anecdotes très-peu sûres (1). Le journal de voyage de Borrichius (2) ne contient que ce qui lui fut raconté à son passage à Toulouse, vers 1660. Je ne prétends pas qu'il n'y ait rien de vrai dans ce que disent ces auteurs; mais comment y faire le discernement du vrai et du faux? *Le Mercure de France*, gazette plus ou moins officielle, dans l'*Histoire de l'année* 1619, consacre une ou deux pages au procès et à la mort de Vanini. Cette brève narration représente ce qu'on en disait alors, et ce que le gouvernement jugeait à propos d'en faire savoir. Ce sont les faits les plus certains, mais sans aucun détail. Si ce récit ne peut égarer, il n'instruit guère, et après tout l'auteur ne sait rien par lui-même, et il écrit sur la foi d'autrui.

Heureusement pour l'histoire, il y avait alors au parlement de Toulouse un jeune conseiller qui avait connu Vanini dans le monde, qui assista à tout le procès,

(1) *Patiniana et Naudæana;* Amsterdam, 1703, p. 51.
(2) Encore inédit, et cité par Arpe, *Apol.*, p. 39.

même à l'exécution, et qui, devenu plus tard premier président du parlement, écrivant une histoire de France contemporaine, y mit le procès de Vanini : je veux parler de Gramond. Cet historien réunit en sa personne toutes les conditions que la critique la plus sévère peut imposer à un parfait témoignage : il a tout vu, il ne raconte que ce qu'il a vu, et, quel que soit son zèle religieux, ni les lumières ni l'intégrité ne lui ont manqué pour bien voir et pour rapporter ce qu'il a vu avec exactitude. Enfin toutes les pièces de la procédure étaient à sa disposition. Nous admettons donc sans réserve les faits qu'il raconte, et par conséquent, sous le bénéfice de ce contrôle assuré, nous admettons également les autres récits, tant qu'ils s'accordent avec celui-là. Mais nous sommes forcé de ne tenir aucun compte de tout ce qui excède le témoignage de Gramond, faute de tout moyen de vérification. Traduisons littéralement le récit du président historien (1).

« A peu près dans ce temps, fut condamné par arrêt du parlement de Toulouse Lucilio Vanini, que la plupart ont regardé comme un hérésiarque, et que moi je regarde comme athée ; car ce n'est pas être hérésiarque que de nier Dieu. Il faisait métier d'ensei-

(1) *Historiarum Galliæ ab excessu Henrici IV, libri XVIII*, autore Gab. Bartholomæo Gramondo, in sacro regis Consistorio senatore, et in Tolosano parlamento præside; Tolosæ, 1643, in-fol. — Liber III, p. 208.

gner la médecine; en réalité il séduisait l'imprudente jeunesse; il se moquait des choses sacrées, il exécrait l'incarnation du Christ, il ne connaissait point de Dieu; il attribuait tout au hasard, il adorait la nature, comme la mère excellente et la source de tous les êtres : c'était là le principe de toutes ses erreurs, et il l'enseignait avec opiniâtreté à Toulouse, cette ville sainte. Et comme les nouveautés ont de l'attrait, surtout dans la première jeunesse, il eut bientôt un grand nombre de sectateurs parmi ceux qui venaient de quitter les bancs de l'école. Italien de nation, il avait fait ses premières études à Rome, et s'était appliqué avec un grand succès à la philosophie et à la théologie; mais étant tombé dans l'impiété et dans le sacrilége, il souilla son caractère de prêtre en publiant un livre infâme intitulé : *Des Secrets de la Nature,* où il ne rougit pas de proclamer la nature la déesse de l'univers. Réfugié en France pour un crime dont il avait été accusé en Italie, il vint à Toulouse. Il n'y a point de ville en France où la loi soit plus sévère envers les hérétiques ; et quoique l'édit de Nantes ait accordé aux calvinistes une protection publique, et les ait autorisés à commercer avec nous et à participer à l'administration, jamais ces sectaires n'ont osé se fier à Toulouse ; ce qui fait que, seule parmi toutes les villes de France, Toulouse est exempte de toute hérésie, n'ayant donné le droit de cité à personne dont la foi soit suspecte au saint-siége. Vanini se cacha pendant quelque temps, mais la vanité le poussa à mettre d'abord en question les mystères de la foi ca-

tholique, puis à s'en moquer ; et nos jeunes gens d'admirer le novateur : car ce qui leur plaît, ce sont les nouveautés, celles surtout qui ont un petit nombre d'approbateurs. Ils admiraient tout ce qu'il disait, l'imitaient, s'attachaient à lui. Il fut accusé de corrompre la jeunesse par des dogmes nouveaux. Il fit d'abord le catholique orthodoxe, et gagna du temps ; il allait même être relâché, faute de preuves suffisantes, lorsqu'un gentilhomme nommé Francon, d'une haute probité, comme cela seul le marque assez, déposa que Vanini lui avait souvent nié l'existence de Dieu, et s'était moqué des mystères de la foi chrétienne. On confronta le témoin et l'accusé ; Francon soutint ce qu'il avait avancé. Vanini est amené à l'audience suivant la coutume, et, étant sur la sellette, on lui demande ce qu'il pense de Dieu. Il répond qu'il adore un seul Dieu en trois personnes, tel que l'adore l'Église, et que la nature elle-même prouve évidemment qu'il y a un Dieu. En disant cela, ayant par hasard aperçu à terre une paille, il la ramasse, et la montrant aux juges : « Cette paille, dit-il, me force à croire qu'il y a un Dieu ; » puis, arrivant à la Providence, il ajoute : « Le grain jeté en terre semble d'abord languir et mourir ; il tombe en pourriture ; puis il blanchit, il verdit, sort de terre, s'accroît insensiblement, se nourrit de la rosée du matin, se fortifie de la pluie qu'il reçoit, s'arme d'épis pointus qui chassent les oiseaux, s'arrondit et s'élève en forme de tuyau, se couvre de feuilles, jaunit tout à fait, baisse la tête, languit et

meurt; on le bat, et le fruit étant séparé de la paille, celui-ci sert à la nourriture de l'homme, celle-là à la nourriture des animaux créés pour l'usage du genre humain. » D'où il concluait que Dieu était l'auteur de la nature. Si l'on objecte que la nature est la cause de tout cela, il remontait du grain de blé au principe qui l'a produit, en argumentant de cette manière : « Si la nature a produit ce grain, qui a produit celui qui l'a précédé immédiatement? Et si on rapporte encore celui-là à la nature, qui a produit le précédent? » Et toujours ainsi, jusqu'à ce qu'enfin il arrivât à un premier grain qui nécessairement devait avoir été créé, puisqu'on ne pouvait plus trouver d'autre principe de sa production. Il prouvait par beaucoup d'arguments que la nature est incapable de créer, et il concluait que Dieu est le créateur de tous les êtres. Lucilio parlait ainsi pour montrer son savoir, ou par crainte, plutôt que par conviction. Cependant, les preuves contre lui étant manifestes, il fut condamné à mort par un arrêt solennel, après un procès qui avait duré six mois. »

Nous donnerons plus tard la suite du récit de Gramond, où l'exécution de Vanini est racontée. Le récit entier se termine ainsi :

« J'ai vu Vanini en prison, je le vis au supplice, je l'avais vu avant qu'il fût arrêté. Quand il était libre, il menait une vie déréglée, et cherchait avidement les voluptés. En prison catholique, au dernier moment

20

abandonné par la philosophie, il mourut en furieux. Vivant, il cherchait les secrets de la nature, et faisait plutôt profession de médecine que de théologie, quoiqu'il aimât à passer pour théologien. Lorsqu'on saisit ses meubles en même temps que sa personne, on trouva un énorme crapaud renfermé dans un vase de cristal plein d'eau. Sur cela, accusé de sortilége, il répondit que cet animal, consumé vivant au feu, fournissait un remède à un mal qui autrement serait mortel. Pendant sa prison, il s'approchait fréquemment des sacrements, dissimulant astucieusement ses principes. Dès qu'il vit qu'il n'y avait plus d'espoir, il leva le masque, et mourut comme il avait vécu. »

Ce récit en lui-même, et dégagé des réflexions de l'auteur, semble bien de la plus parfaite exactitude. Il n'y a rien qui soit contraire, ou plutôt qui ne soit conforme à ce que nous-même nous avons déjà vu dans les ouvrages de Vanini. Gramond, qui l'avait connu dans le monde avant qu'il fût arrêté, lui reproche le goût effréné des plaisirs et des mœurs déréglées : qu'on se rappelle tant de passages des *Dialogues*, et ceux que nous avons cités et ceux auxquels à peine nous avons osé faire allusion. Gramond affirme que d'abord il contrefit le dévot, puis, qu'après avoir perdu tout espoir de sauver sa vie, il passa de l'hypocrisie à l'impiété. Cette double conduite est-elle invraisemblable dans un homme dont les ouvrages contiennent manifestement, l'un, le dévouement à l'Église porté presque jusqu'au

martyre, l'autre, les railleries les plus impies? Le plaidoyer de Vanini, rapporté par Gramond, prouve l'impartialité de l'historien. Ce plaidoyer contient une théodicée bien différente de celle des *Dialogues* et même de l'*Amphithéâtre*, et dont le principe n'est point dans les ouvrages de Vanini. On allait l'absoudre, quand le témoignage de Francon vint l'accabler; ce fut ce témoignage qui le perdit. Jusque-là le récit de Gramond est très-clair; mais où il ne l'est pas, c'est sur le point précis de l'accusation intentée à Vanini, et sur le vrai fondement de sa condamnation. Vanini fut-il condamné comme hérésiarque ou comme athée? Gramond dit que la plupart l'ont regardé comme un hérésiarque, et que lui le regarde comme un athée. *La plupart* désigne-t-il ici les juges, ou le public, ou les auteurs qui ont écrit sur cette affaire? Cette remarque de l'historien, que pour lui il regarde Vanini comme un athée, ne signifie-t-elle pas qu'il ne fut pas considéré comme tel par beaucoup de personnes, et que par conséquent ce ne fut pas là ce qui le fit accuser et condamner? Gramond dit plus bas qu'il fut accusé de corrompre la jeunesse par des dogmes nouveaux. Cela est extrêmement vague: on ne marque pas quels étaient ces nouveaux dogmes. D'un autre côté, l'interrogatoire de Vanini sur Dieu semble attester qu'il fut accusé d'athéisme, puisqu'il s'en défendit. Enfin, comment le parlement de Toulouse connaissait-il du crime d'hérésie ou du crime d'athéisme, lorsqu'à Toulouse même était un tribunal spécial, institué pour juger ces sortes

de crimes, à savoir le saint-office, l'inquisition? Entre ces deux juridictions, comment Vanini, ecclésiastique, accusé d'hérésie ou d'athéisme, se trouva-t-il justiciable du parlement? On le voit; le récit de Gramond, qui paraît d'abord si clair et si détaillé, ne l'est pas assez et laisse encore de l'obscurité sur ce qu'il importe le plus de bien connaître, le chef même de l'accusation et de la condamnation, et ce qui détermina la juridiction du parlement. Dans ce silence du seul témoin authentique, nous serions fort embarrassé, si un autre témoin, jusqu'ici ignoré, et tout aussi digne de foi que Gramond, ne venait à notre secours.

M. Malenfant, greffier du parlement de Toulouse au commencement du XVIIe siècle, a laissé des mémoires manuscrits sur les affaires les plus importantes auxquelles il assista. Ces mémoires sont conservés avec soin à Toulouse. Nous avons pu nous procurer une copie (1) du passage où est raconté le procès de Vanini. Malenfant avait assisté, comme Gramond, à toute la procédure; il avait également à sa disposition et entre ses mains toutes les pièces. Il confirme pleinement le récit du président, et il y ajoute beaucoup. Par un heureux hasard, il est très-court sur les points que Gramond nous fait connaître avec étendue, et il est très-étendu sur ceux que Gramond effleure à peine. Il faut le dire, ce nouveau document est accablant con-

(1) Je dois cette copie à M. Franck, auteur du savant livre *de la Cabale*, aujourd'hui professeur de philosophie au collége Charlemagne, et qui étudiait alors à Toulouse.

tre les mœurs de Vanini ; il met encore plus en relief la duplicité de sa conduite ; il nous apprend bien des choses curieuses et importantes que Gramond avait tues : par exemple, que Vanini avait accès dans la maison du premier président, qu'il donnait des leçons à ses enfants, et qu'il en était très-protégé ; que le conseiller chargé du rapport de cette affaire, et qui y fit l'office de procureur général, était Guillaume de Catel, dont le zèle opiniâtre emporta la condamnation de Vanini. On y voit encore que ceux qui désiraient le sauver revendiquaient la juridiction de l'inquisition, parce qu'une condamnation de ce tribunal n'eût entraîné que des peines canoniques. Mais au lieu d'analyser cette pièce précieuse, il vaut mieux la donner ici tout entière.

Extrait des Mémoires manuscrits de Malenfant, 1617-1619.

« Cette année, eûmes à Tholose le sieur Lucilio Vanini, de Taurezano, lieu du royaume de Naples, et l'ay beaucoup veu chez le P.P. Lemazurier (1), dont il dirigeoit les enfans. Jamais homme n'avoit en ces temps mieux parlé en langue latine, et quoiqu'à Tholose cette langue soit comme naturelle à tant ecclésiastiques, jurisconsultes, advocats qu'escoliers, au nombre de plus de six mille, si est-ce qu'on ne pouvoit lui com-

(1) Notre copie porte ici Le Mazurier ; une autre pièce plus décisive, citée plus bas, dit Le Mazuyer.

parer personne en ce genre d'éloquence, bien que le dict Vanini s'en servît en homme d'au delà les monts, prononçant *ou* pour *u*. Et n'y avoit rien à dire en toute sa doctrine littéraire, mais y en avoit bien en autres choses, et si M. Lemazurier eust creu les rapports qu'on luy faisoit souvent des desportemens et mœurs du dict Lucilio, l'auroit incontinent fait vuider de son hostel et de la ville. Car il estoit par trop notoire que le dict estoit enclin, voire entièrement empunaysi du vilain péché de Gomorrhe; et fut arresté deux fois diverses le commettant, l'une sur le rempart de Saint-Estienne, près la porte, avec un jeune escolier angevin, et une autre, en une certaine maison de la rue des Blanchers, avec un beau fils de Lectoure en Gascogne; et conduit devant les magistrats, répondit en riant qu'il étoit philosophe, et par suite enclin à commettre le péché de philosophie. Procès-verbaux furent dressés, et sont ès archives (1); mais de ce ne fut rien poursuivy, parce qu'on savoit la grande estime qu'avoit pour luy M. Lemazurier; et de plus la grande éloquence du dict Lucilio pipoit tout le monde, et ne luy feust rien fait de ce qu'à un autre auroit valu le fagot. Encouragé par l'estime qu'on avoit à Tholose de la littérature, qui en cette cité a toujours été recommandation puissante, Lucilio, homme timide et circonspect, commença à répandre à bas bruit sa doctrine athéiste parmi les esco-

(1) Je les ai fait chercher en vain.

liers, gens de lettres et sçavans, mais d'abord comme objections des impies auxquelles vouloit respondre, mais de ces responses il n'en apparoissoit jamais, ou estoient si foibles, que les clairvoyans jugeoient sainement qu'il vouloit seulement enseigner sans danger sa damnable et réprouvée opinion. Au reste, je ne crois pas que jamais se soit veu un homme sachant mieux les poëtes latins; il en citoit des vers à tout propos et toujours à propos. Il a été prouvé dans la suyte que, en la rue qui conduit aux escholes de notre université, il preschoit chaque semaine deux fois, disant à ses auditeurs que la crainte d'un dieu estoit, ainsi que son amour, pure fantaisie et ignorance du peuple, que falloit fouler aux pieds toute crainte ou espoir d'une vye future, et que le sage devoit tendre à son contentement par toutes voyes qui ne pouvoient le faire regarder comme ennemy public de la religion et du prince, mais qu'il la devoit aussy ébranler, et s'il le pouvoit sans danger de sa personne, du tout ruyner; comme aussy renverser le trône du potentat, mais sans jamais s'exposer à la rigueur des lois et tribunaux. Ayant esté escouté par nombre de libertins, escholiers et autres, il commença à dévoiler toutes ses pensées, et disoit à ceux qu'il croyoit les plus affidés, et singulièrement à***, de la province d'Auvergne, et à***, noble tourangeau, qu'il avoit mué son nom de Lucilio en ceux de Jules-César, parce qu'il vouloit conquester à la vérité philosophique toute la France, comme ce grand empereur avoit conquesté toute la

Gaule au peuple romain, et adjoutoit aussy qu'il en avoit reçu mission expresse au sanhédrin, où luy et les douze s'estoient desparti l'Europe. Au reste, chez M. Lemazurier et avec les personnes dont ne pouvoit raisonnablement espérer d'esbranler la foy, ne tenoit que propos orthodoxes, et mesme affectoit une grande indignation contre les hérésies, à ce point mesme que les ministres de la P. R. réformée de Castres et de Montauban l'avoient en grande haine et soupçon. Mais furent enfin découvertes ses ruses et menées diaboliques. On s'en méfioit, mais personne n'osoit s'en expliquer, par la crainte du président; voire même que le dict Lucilio estoit si atrempé à toutes les tromperies, qu'on le voyoit chaque jour ès églises des couvens, dans l'attitude la plus dévote, confessant et faisant œuvre de vray chrétien. Mais enfin la vérité fut cognue, et le dict arresté, dont bien des gens furent estonnés, mais le plus grand nombre, non. Car toutes ces impiétés, blasphèmes et crimes que l'on savoit en gros, furent lors dévoilés. Cependant ne se démentit point en son hypocrisie, et parut dans la prison toujours dévotieux, sy que le geôlier disoit qu'on luy avoit donné en garde un sainct. Et ne tenoit point cette conduite sans desseing. Car plusieurs, sinon ses amis, au moins grands admirateurs de sa doctrine et science, le vouloient sauver en le renvoyant devant l'inquisition de la foy qui, à la manière accoutumée, n'auroit prononcé contre luy que des peines canoniques, lui faisant faire au plus amende honorable,

Mais le parlement saisy et le procès instruit par M. de Catel, conseiller, n'y eust plus moyen de le sauver, d'autant plus qu'en maints interrogatoires il dévoila toute la méchanceté de son âme. Bien est-il vray que, respondant à l'accusation d'athéisme, en ramassant une paille au bas de la sellette, fit sur l'existence de ce fétu une oraison fort belle, démontrant ainsi l'existence de Dieu, et l'ay entendu certes avec un haut contentement ; et aussi les membres de la cour l'auroient mis hors, en le chassant toutefois du royaume, sans le zèle, qui fut alors blasmé par aucuns, de M. le conseiller Catel, qui, malgré ce beau discours, obtint la condamnation du dict Lucilio. »

Voici encore une autre pièce inédite, et curieuse par un autre endroit. L'administration municipale de la ville de Toulouse, le *Capitoul* ne pouvait rester étranger à l'affaire de Vanini. Ce fut le parlement qui le jugea ; mais ce fut la ville qui l'arrêta et le garda quelques jours avant de le remettre aux mains du parlement ; et quand il fut condamné, l'exécution de la sentence appartenait à la ville. La municipalité de Toulouse, qui tenait registre de tous ses actes, a consigné par écrit, en une sorte de procès-verbal, ce qu'elle fit en cette occasion. Ce procès-verbal a été conservé et se trouve encore dans les archives du Capitole (1). Il ne fait mention que de détails maté-

(1) Je dois encore la copie de cette pièce à M. Franck.

riels, mais ces détails même ont leur importance. Ainsi on y trouve un signalement complet, et le seul authentique, de la personne de Vanini, son âge, les noms qu'il se donnait, enfin l'indication précise du crime pour lequel il fut recherché, et ce crime est bien l'athéisme.

« ... Le jeudi, second jour du mois d'aoust, sur l'advis qui fut donné aux dits sieurs capitouls, fut prins dans la maison des héritiers de feu Monhalles au capitoulat de Daurade, et fait prisonnier par les sieurs d'Olivier et Virazel, capitouls, et conduit à la maison de ville, un jeune homme soy-disant aagé de trente-quatre ans, natif de Naples en Italie, se faisant nommer Pomponio Usciglio, accusé d'enseigner l'athéisme, duquel ils étoient en queste depuis plus d'un mois. On disoit qu'il estoit venu en France à desseing de tenir cette abominable doctrine. C'estoit un homme d'assez bonne façon, un peu maigre, le poil chastaing, le nez long et courbé, les yeux brillants et aucunement agars, grande taille. Quant à l'esprit, il vouloit paroistre savant en la philosophie, et médecine qui estoit l'office qu'il se disoit professer. Il faisoit le théologien, mais meschant et détestable s'il en fut oncques; il parloit bien latin, et avec une grande facilité; néanmoins tresment ignorant parmi les doctes en toutes les dites sciences. Et comme la parole descouvre le cœur pour si fort qu'on le veuille cacher, il arriva qu'estant souvente fois entré en dispute avec

aucuns des plus grands théologiens de cette ville, il fut descouvert pour tel qu'il estoit. Et quoique par ses paroles taschât à déguiser son desseing, sy est que, maugré lui, ceste petite artère qui va du cœur en la langue évapouroit ses plus secrètes pensées, et lui portoit du cœur en la bouche et de la bouche aux oreilles des gens de bien, des paroles pleines de blasphème contre la Divinité : ce qui fut cause que, quoy que, lorsqu'il fut fait prisonnier, on ne l'eût trouvé saisi que d'une Bible non défendue, et de plusieurs siens escripts, qui ne marquoient que de questions de philosophie et de théologie ; si est-ce toutefois que le parlement, adverty et très-asseuré de ses secrètes pensées et maximes damnables qu'il avoit tenues en particulier, très-pernicieuses pour les bonnes mœurs et pour la foy, le fit remettre, le cinquiesme du dit mois d'aoust, des prisons de la maison de ville en la conciergerie du palais, où il fut détenu jusqu'à ce qu'on eust trouvé preuves suffisantes pour le convaincre et lui parfaire son procès comme on fit : car le samedy, neuvième du mois de février en suivant, la grand'chambre et la tournelle assemblées, fut donné arrest au rapport de M. de Catel, conseiller au parlement, par lequel il fut condamné... »

Ainsi, les mémoires de Malenfant et le procès-verbal de l'hôtel de ville s'accordent pour désigner le conseiller Catel comme celui qui conduisit toute cette affaire. Quel motif le poussait? Leibnitz, qui se com-

plaît aux plus petits détails comme aux plus hautes généralités, dit dans la *Théodicée* (1) que le procureur général voulait *chagriner* le premier président, qui aimait Vanini et lui avait confié ses enfants pour leur enseigner la philosophie. Catel, il faut le dire, était un homme ardent, mais honnête et éclairé. Il est l'auteur d'une histoire estimée des comtes de Toulouse. Une tradition encore vivante attache à son nom l'honneur ou la honte de la condamnation de Vanini. Encore aujourd'hui, à Toulouse, au Capitole, dans la salle des Illustres, sous le buste de Catel, on lit ces mots gravés en lettres d'or sur un cartouche noir :

GUILELMUS CATEL.

. . . .
. . . . Vel hoc uno
Memorandus quod, eo relatore,
Omnesque judices suam in sententiam
Trahente, Lucilius Vaninus, insignis atheus,
Flammis damnatus fuerit (2).

Ces documents nouveaux, joints au récit de Gramond, l'éclairent et le développent ; mais il s'en faut bien que toutes les pièces de cette fatale procédure nous soient connues. Nous n'avons ni le procès-verbal de la confrontation de Vanini et de Francon, ni ses

(1) *Théodicée*, t. II, p. 363.

(2) Je dois la copie de cette inscription à M. de Lavergne, bien connu des lecteurs de cette *Revue*.

interrogatoires, ni surtout le discours par lequel Guillaume de Catel répliqua à celui de Vanini, discours qui changea la disposition de l'assemblée et détermina la condamnation de l'accusé (1).

II

LA SENTENCE.

Rien ne put le sauver, ni sa jeunesse, ni son savoir, ni son éloquence, qui toucha si vivement le greffier Malenfant, ni cette démonstration de l'existence de Dieu fondée sur un brin de paille, ni cette dévotion excessive qui faisait dire à ses geôliers qu'on leur avait

(1) On cherche pour moi ces pièces dans les archives du parlement de Toulouse, et on ne désespère pas de les trouver. Je tiendrais surtout à posséder la réplique de Catel au discours de Vanini. L'archiviste du département, M. Belhomme, écrivait ce qui suit à M. Floret, alors préfet, le 24 juin 1841 : « Le discours prononcé par Catel pour détruire l'effet de celui de Vanini se trouvait chez M. de Catelan, pair de France, le dernier procureur général du parlement de Toulouse, où M. Du Mège m'a expressément déclaré l'avoir vu et l'avoir lu. Catel y accusait Vanini d'être le corrupteur de la jeunesse, de professer le mépris de toute convenance en fait de mœurs, et surtout d'être adonné à la sodomie, d'avoir même initié à cette dépravation plusieurs jeunes gens, d'avoir une maison où il réunissait ses adeptes et où il leur donnait des leçons de la plus infâme corruption. Ce discours était écrit en entier de sa main et portait en marge diverses citations. »

donné un saint à garder. « Après un procès qui avait duré six mois, un arrêt solennel le condamna à mort. » Tels sont les termes dans lesquels Gramond exprime la condamnation. Il ne donne point l'arrêt lui-même, il ne dit pas le jour où cet arrêt fut rendu. Malenfant est aussi laconique que Gramond. Mais le procès-verbal du Capitoul, sans donner l'arrêt, le fait connaître ainsi :

« Le samedy, neufvième du moys de février en suivant, la grand'chambre et la Tournelle assemblées, fut donné arrest au rapport de M. de Catel, conseiller au parlement, par lequel il fut condamné à estre trayné sur une claye, droit à l'église Saint-Estienne, où il seroit despouillé en chemise, tenant un flambeau ardent en main, la hart au col, et, tout à genoulx devant la grande porte de la dite église, demanderoit pardon à Dieu, au roy, à la justice, et de là en haut, faisant le cours accoustumé, seroit conduit à la place du Salin, où, assis sur ung poteau, la langue lui seroit coupée, puis seroit estranglé, son corps brûlé et réduit en cendres; ce qui fut exécuté le même jour. »

Enfin, à force de persévérance et d'importunités, je suis parvenu à me procurer l'arrêt lui-même ; il a été retrouvé dans les archives de l'ancien parlement de Toulouse, et j'en possède deux copies (1). Il marque

(1) L'une de ces copies vient de M. Belhomme, archiviste du département, auquel M. Floret avait bien voulu, à ma prière, confier cette

avec précision le crime pour lequel Vanini fût condamné, à savoir l'athéisme ; et il y a sur l'original même cette particularité, que déjà le mot d'hérésie y est à moitié écrit, et qu'il fut effacé tout de suite ; car comme les amis de Vanini, ainsi que le rapporte Malenfant, s'étaient efforcés de décliner la juridiction d parlement, et avaient réclamé celle du saint-office, qui connaissait de tout crime d'hérésie, et dont les peines étaient purement spirituelles, si parmi les crimes dont était accusé Vanini eût figuré le moins du monde celui d'hérésie, le jugement n'en était plus soumis au parlement, mais à l'inquisition de la foi. Dans cet arrêt sont mentionnés les noms de tous ceux qui y prirent part, et il est signé par le premier président Le Mazuyer, et par le rapporteur faisant fonction de procureur général, Guillaume de Catel. Voici dans toute sa teneur cet arrêt qui n'avait pas encore vu le jour.

Extrait du registre 1618 *et* 1619 *de la Tournelle, ou chambre criminelle du parlement de Toulouse* (1).

« Sabmedy IX de febvrier M. V. C. IXX., en la grand'-chambre, icelle avec la chambre criminelle assemblée,

commission. Tout récemment, j'ai reçu l'autre copie par l'intermédiaire de M. Romiguière, pair de France, qui l'avait demandée à M. Pelleport, archiviste de la cour royale de Toulouse. C'est entre toutes ces personnes que je partage ma reconnaissance.

(1) Il y a sur l'original à la marge : « *De Catel, seise escuts*. Copie de M. Belhomme.

présents Messieurs de Mazuyer premier président, de Bertier et Segla, aussi présidents, Assezat, Caulet, Catel, Melet, Barthélemy de Pins, Maussac, Olivier de Hautpoul, Bertrand, Prohenques de Noé, Chastenay, Vezian, Rabaudy, Cadilhac (1).

« Veu par la court, les deux chambres assemblées, le procès faict d'icelles à la requeste du procureur général du roy, à Pompée Ucilio (2), Néapolitain de nation, prisonnier à la Conciergerie, charges et informations contre luy faictes, auditions, confrontements, objects par luy propousés contre les tesmoings à luy confrontés, taxe et dénonce sur ce faictes, dire et conclusion du procureur général du roi contre le dict Ucilio ouy en la grand'chambre;

« Il sera dict que le procès est en estat pour être jugé deffinitivement sans informer de la vérité des dits objects (3), et ce faisant, la court a déclairé et desclaire le dit Ucilio ataint et convainscu des crimes (4) d'atéisme, blasphèmes, impiétés et autres crismes résultant du procès, pour pugnition et réparation desquels a condamné et condamne icelui Ucilio a estre deslivré ès mains de l'exécuteur de la haulte justice, lequel le traynera sur une claye, en chemise, ayant

(1) Copie de M. Pelleport : *Cadilhan*.

(2) *Sic*. Tel serait donc le vrai nom, ou du moins le nom légal de Vanini.

(3) Aurait-on refusé à l'accusé de faire la preuve de ses allégations contre les témoins ?

(4) Sur l'original, avant le mot *atéisme*, il y a : *d'héré*, raturé et biffé.

la hard au col, et pourtant sur les espaules ung cartel contenant ces mots : Atéiste et blasphémateur du nom de Dieu ; et le conduira devant la porte principale de l'église métropolitaine Sainct Estienne, et estant illec à genoulx, teste et pieds nuds, tenant en ses mains une torche de cire ardant, demandera pardon à Dieu, au roy et à la justice desdicts blasphèmes, après l'admènera en la place du Salin, et, attaché à ung poteau qui y sera planté, lui coupera la langue et le stranglera ; et après sera son corps bruslé au bûcher qui y sera apresté, et les cendres jetées au vent ; et a confisqué et confisque ses biens, distraict d'iceulx les frais de justice au proffict de ceux qui les ont expousés, la taicxe réservée. »

Signé à l'original, LE MAZUYER,
G. DE CATEL.

III

L'EXÉCUTION.

L'arrêt rendu fut immédiatement exécuté. Il est certain, d'après les témoignages conformes de Gramond, de Malenfant et du procès-verbal du Capitole, que Vanini, dès qu'il se vit condamné, leva le masque,

comme dit Gramond, refusa les secours de la religion, et fit entendre des blasphèmes qui scandalisèrent tous les assistants, et mirent à nu l'hypocrisie de sa conduite et de ses discours pendant le procès. Quels furent précisément ces blasphèmes ? On sent combien de fables durent ici se mêler à la vérité. Le *Mercure de France*, Garasse et Patin, font parler Vanini comme s'ils l'avaient entendu. Il faut s'en tenir au récit de ceux qui assistèrent à cette scène affreuse. Du moins Vanini mourut-il avec courage. Gramond et Malenfant essayent de lui ravir ce dernier honneur ; mais leur récit même témoigne contre eux. On doit savoir gré au *Mercure de France* d'avoir osé rendre cette justice à l'infortuné : « Vanini, dit-il, mourut avec autant de constance, de patience et de volonté qu'aucun autre homme que l'on ait vu. Car, sortant de la Conciergerie comme joyeux et allègre, il prononça ces mots en italien : Allons, dit-il, allons allègrement mourir en philosophe. Il ne demanda pas grâce, et marcha au supplice avec une résolution mêlée d'un peu de jactance. » Faisons taire notre indignation, et laissons parler ceux qui virent de leurs yeux et nous racontent en détail cette horrible tragédie :

Procès-verbal tiré des archives du Capitole.

« Il faisoit semblant de mourir fort constamment en philosophe, comme il se disoit, et en homme qui n'appréhendoit rien après la mort, d'autant qu'il ne

croyoit point l'immortalité de l'âme. Le bon père religieux qui l'assistoit estimoit, en lui montrant le crucifix et lui représentant les sacrés mystères de l'incarnation et passion admirable de notre Seigneur, l'esmouvoir à ce qu'il se recognust. Mais ce tigre enragé et opiniastré en ses faulses maximes mesprisoit tout; et ne le voulut jamais regarder, ainsi accouroit à telle mort ainsy qu'à sa dernière fin, s'imaginant que ce debvoit estre le remède de tous ses maulx, après laquelle il n'auroit plus rien à craindre ny à souffrir; il mourut doncques en athée; aussy portoit-il ung cartel sur ses espaules, où ces mots estoient escrits: Athée et blasphémateur du nom de Dieu. »

Mémoires manuscrits de Malenfant.

« Alors celui-ci (Vanini), mettant bas le manteau de piété dont il avoit voulu se servir pour se dérober aux coups de la justice, se montra tel qu'il estoit, disant d'abord qu'il mouroit en philosophe, et rejetant comme inutiles tous les secours de la religion. Je fis un effort sur moy-même pour voir s'il finiroit comme il l'avoit annoncé, et suivis le cours accoutumé qu'il fit, et fus témoin de sa mort. Il est vray qu'il ne voulut escouter le père ***, qui l'assistoit, ny faire œuvre de foy, faisant entendre des blasphèmes qui faisoient frissonner les plus intrépides, et qui arrachèrent de mon cœur tout l'intérêt que je portois à un homme s éloquent. Mais il n'y avoit pas courage en sa manière,

mais rage et crainte. Jamais coupable ne parut plus abattu, plus furieux que le dict Lucilio. Sa bouche escumoit, ses yeux sembloient charbons ardens, et ne pouvoit se soutenir, bien que par momens parlât de son courage. En vérité, si c'est là mourir en philosophe, comme il le disoit, c'est mourir en désespéré. »

Suite du récit de Gramond.

« Je l'ai vu, quand sur la charrette on le conduisoit au gibet, se moquant du franciscain qui s'efforçoit de fléchir la férocité de cette ame obstinée... Il rejetoit les consolations que lui offroit le moine, repoussoit le crucifix qu'il lui présentoit, et insulta au Christ en ces termes : « Lui, à sa dernière heure, sua de crainte ; « moi, je meurs sans effroi. » Il disoit faux, car nous l'avons vu, l'ame abattue, démentir cette philosophie dont il prétendoit donner des leçons. Au dernier moment, son aspect étoit farouche et horrible, son ame inquiète, sa parole pleine de trouble, et quoiqu'il criât de temps en temps *qu'il mouroit en philosophe*, il est mort comme une brute. Avant de mettre le feu au bûcher, on lui ordonna de livrer sa langue sacrilége au couteau : il refusa ; il fallut employer des tenailles pour la lui tirer, et quand le fer du bourreau la saisit et la coupa, jamais on n'entendit un cri plus horrible ; on auroit cru entendre le mugissement d'un bœuf qu'on tue. Le feu dévora le reste, et les cendres furent livrées au vent. »

En vérité, ce qui nous pénètre ici d'horreur, c'est peut-être moins encore l'atroce supplice de Vanini que la manière dont Gramond le raconte. Quoi! un infortuné, coupable d'errer en philosophie, et de résoudre le problème du monde à la manière d'Aristote et d'Averroès, plutôt qu'à celle de Platon et de saint Augustin, est tourmenté à plaisir avant d'être étranglé et brûlé; et parce qu'il hésite à se prêter lui-même à un raffinement de cruauté, un homme pieux, un magistrat, un premier président de parlement, écrivant dans son cabinet tout à son aise, le traite de lâche! Et si la douleur ou la colère arrache un dernier cri à la victime, il compare ce cri au mugissement d'un bœuf que l'on tue! Justice impie! sanguinaire fanatisme! tyrannie à la fois odieuse et impuissante! Croyez-vous donc que c'est avec des tenailles qu'on arrache l'esprit humain à l'erreur? Et ne voyez-vous pas que ces flammes que vous allumez, en soulevant d'horreur toutes les âmes généreuses, protégent et répandent les doctrines même que vous persécutez?

Vanini a été brûlé à Toulouse le 9 février 1619. Cet auto-da-fé a-t-il donc consumé l'impiété et ranimé la foi? Non : chaque jour a vu éclore en France des écrits ou sceptiques ou impies qui dominaient sur l'opinion. Quel livre passe alors pour le bréviaire des honnêtes gens? Les *Essais* du sceptique Montaigne. Le meilleur et le plus populaire écrivain du temps est assurément son élève Charron, dont la plume ingénieuse et discrètement hardie met en honneur parmi

les gens du monde le doute circonspect et une élégante indifférence. Gassendi relève pour les savants et les philosophes le système d'Épicure. Enfin l'école de Théophile sème dans les cercles et les ruelles à la mode, pour les beaux esprits, les jeunes gens et les femmes, les *Quatrains du Déiste*, le *Parnasse satirique*, et ces vers devenus si célèbres parce qu'ils exprimaient audacieusement la pensée commune :

Une heure après la mort notre âme évanouie
Sera ce qu'elle était une heure avant la vie.

Au reste, nous nous en rapportons à ces deux mêmes hommes qui ont tant applaudi au supplice de Vanini. Garasse écrit cinq ans après l'événement ; trouve-t-il que cette affreuse exécution ait fait reculer d'un pas l'athéisme ? Loin de là, il pousse un cri de détresse à l'aspect de ses progrès toujours croissants. Mersenne ne voit partout qu'athées, déistes et sceptiques. Il lance contre eux trois gros ouvrages (1). Dans celui-là même où il raconte et célèbre la fin misérable de Vanini, il déclare que l'athéisme triomphe dans le monde entier ; que le nombre des athées s'est tellement accru qu'il ne sait pas comment Dieu peut les laisser vivre ; que Paris sent encore plus l'odeur de l'athéisme que celle de la boue ; qu'il y a à Paris au

(1) *La Vérité des Sciences contre les sceptiques ou pyrrhoniens*, 1625. — *L'Impiété des déistes, athées et libertins de ce temps, combattue et renversée*, etc., 1624. — *Quæstiones in Genesim*, etc., in-fol., 1623.

moins cinquante mille athées, et que telle maison à elle seule en contient douze (2) : exagération ridicule que Mersenne a été obligé de désavouer lui même. Cependant tous les témoignages contemporains conspirent à démontrer que l'héritage légué par le XVIe siècle au XVIIe était un esprit général de mécontentement contre le passé et le moyen âge, en philosophie mille essais confus pour affranchir à tout prix l'esprit humain de la scolastique, et dans ce désordre, premier fruit d'une émancipation mal assurée, le plus déplorable scepticisme.

Tel est l'état vrai de la philosophie à l'ouverture du XVIIe siècle. Transportez-vous à cinquante ans par delà et dans la dernière moitié de ce même siècle : tout est changé. Une philosophie nouvelle, aussi étrangère au joug pesant de l'autorité scolastique qu'à la témérité d'essais déréglés, a partout accrédité des doctrines généreuses, où l'immatérialité de l'âme et l'existence de Dieu sont établies par des arguments invincibles tirés de la nature même de l'esprit humain. Cette grande philosophie fleurit d'accord avec la religion ; elle se répand de Paris dans toutes les provinces, pénètre dans les ordres religieux eux-mêmes, les jésuites exceptés, ranime l'enseignement public, vivifie et élève les sciences et les lettres, met en honneur la

(1) *Quæstiones*, etc. Feuillets rétablis par Chaufepié : « Unicam Lutetiam 50 saltem atheorum millibus onustam esse, quæ si luto plurimùm, multo magis atheismo fœteat, adeo ut unica domus possit aliquando continere 12 qui hanc impietatem vomant. »

modération, la droite raison et le bon goût, et, passant rapidement de la France dans tous les autres pays de l'Europe, y disperse peu à peu les débris de la philosophie du XVIe siècle, substitue à l'esprit de révolte une sage indépendance, une doctrine ferme et solide à des systèmes désordonnés, remplace en Angleterre Hobbes par Locke, en Italie Bruno et Vanini par Vico et Fardella, en Hollande une tradition pédantesque ou les rêveries solitaires de Spinoza par les judicieux enseignements d'un de Vries et d'un Clauberg, et crée en Allemagne la philosophie en suscitant Leibnitz.

Que s'est-il donc passé? Les conseils de Garasse et de Mersenne ont-ils été suivis? A-t-on couvert la France d'échafauds pour soutenir la religion ébranlée, et chargé le bourreau de prouver l'existence de l'âme et celle de Dieu? Nullement; mais les temps étant venus, et l'œuvre du XVIe siècle accomplie, deux hommes ont paru qui ont clos le passé et commencé une ère nouvelle. Richelieu a fondé des séminaires où le clergé pût recevoir une instruction digne de sa haute mission; le clergé, une fois éclairé lui-même, a répandu les lumières autour de lui, et ramené les esprits au respect et à la foi par de libres et fortes discussions, aussi fécondes que la violence avait été stérile; heureux ascendant qui s'accroît sans cesse, jusqu'à ce que, sous la triste influence de Mme de Maintenon et des jésuites, le grand roi égaré mette le bras séculier à la place de la dialectique et de l'éloquence d'Arnauld et de Bossuet. La révocation de

l'édit de Nantes marque le plus haut point et en même temps le déclin inévitable de l'autorité religieuse : elle jette dans les esprits le fondement d'une réaction légitime. Jusque-là la religion avait été d'autant plus puissante, qu'elle se montrait bienfaisante et modérée. A côté d'elle, Descartes avait créé une philosophie qui la servait sans en dépendre, et consacrait les droits de la raison sans entreprendre sur ceux de la foi. Descartes avait entrevu par un instinct sublime et admirablement résolu le problème de ce temps : ce problème était de donner une satisfaction nécessaire à l'esprit nouveau, et en même temps de rassurer les anciens pouvoirs légitimes. De là, dans le cartésianisme, deux faces différentes qu'on a toujours considérées séparément, et qu'il faut embrasser pour comprendre toute la grandeur du rôle de Descartes. D'abord il sépare la philosophie de la théologie; dans les limites de la philosophie, il rejette toute autorité, celle de l'antiquité comme celle du moyen âge, et déclare hautement ne relever que de la raison : il part de la seule pensée. Voilà par où Descartes est le représentant décidé de l'esprit nouveau. Mais, en partant de la seule pensée, il en tire les plus nobles croyances, que jusque-là la raison semblait ébranler, et que désormais la raison autorise et affermit. Au lieu d'essais informes et qui se combattent, il fonde une méthode qui, à peine proclamée, est adoptée d'un bout de l'Europe à l'autre, et, à l'aide de cette méthode, il élève une doctrine où toutes les grandes vérités natu-

relles qui composent l'éternelle foi du genre humain sont solidement et clairement établies. Enfin, celui qui fait toutes ces choses les illustre et les consacre par les plus belles découvertes en physique et en mathématiques, et par un langage qui lui-même est une création immortelle. Par là Descartes n'est plus seulement un révolutionnaire, c'est un législateur. Il donne la main à deux siècles qu'il réconcilie en satisfaisant également leurs instincts en apparence opposés. Sans retourner à la scolastique, sans errer à travers l'antiquité, il met fin aux essais aventureux de la renaissance, et pour longtemps détruit le scepticisme, le matérialisme et l'athéisme, enfants perdus de l'esprit nouveau qui s'égarait. Pour cela, Descartes n'a pas invoqué les parlements, le bras séculier, les supplices : il a écrit le *Discours de la Méthode* et le livre des *Méditations*.

FIN.

TABLE.

CINQUIÈME LEÇON.

SIXIÈME LEÇON.

SEPTIÈME LEÇON.

PIÈCES JUSTIFICATIVES.

Nos I ET II.

N° III.

FIN DE LA TABLE.





